Víctor Farías

# Heidegger
## y el nazismo



COLECCIÓN POPULAR

560

# HEIDEGGER Y EL NAZISMO

VÍCTOR FARÍAS

# HEIDEGGER Y EL NAZISMO

2ª EDICIÓN AUMENTADA






AKAL EDICIONES




FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO · ARGENTINA · BRASIL · COLOMBIA · CHILE · ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA · GUATEMALA · PERÚ · VENEZUELA

Primera edición en francés, 1987
Primera edición en español, Muchnik Editores, 1989
Primera edición en el FCE, 1998



Título original: *Heidegger et le nazisme*

Diagonal 472, 08006, Barcelona
I.S.B.B.: 84-7669-100-9

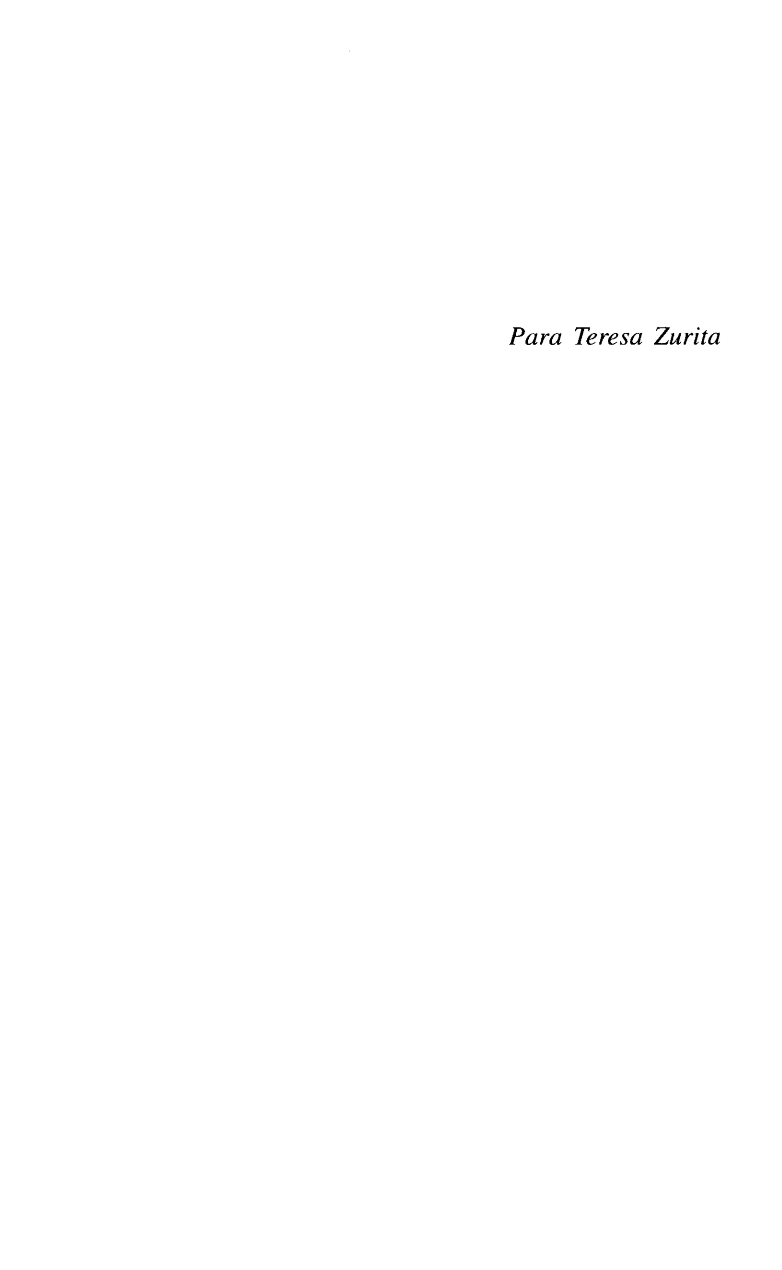

Carretera Picacho Ajusco 227; 14200 México, D.F.

Paseo Bulnes 152, Santiago, Chile

Registro de propiedad intelectual N° 105.880
I.S.B.N.: 956-289-000-7

Coordinación editorial: Patricia Villanueva
Diseño Gráfico: Patricio Andrade
Diseño de portada: Gabriela Farías Zurita
Composición y diagramación: Gloria Barrios

Impreso en Chile, 1998



*Para Teresa Zurita*

# PRÓLOGO

*Heidegger y el nazismo* tuvo una prolongada pre-historia. Antes de que la editorial Verdier se arriesgara a su publicación fue durante años un manuscrito que rechazaron —varias veces sin siquiera abrir el paquete, pese a todos los esfuerzos de Jürgen Habermas y Ernst Tugendhat, entre otros— las más importantes casas editoriales de Alemania, España y México. Al aparecer por fin en París en 1987 causó un revuelo del que casi ningún intelectual de prestigio quedó al margen. Hasta ahora ha sido traducido en ocho países y en torno a él se han publicado más de mil títulos; fue incluido por *Lire,* de París, entre los diez libros más relevantes de la década de los ochenta y distinguido por *The Washington Post* entre los más importantes de los últimos tiempos. Se puede decir que la polémica que desató y reinició es una de las que verdaderamente importan en la posguerra.

El hecho se explica ante todo porque ocurrió en plena vigencia del llamado posmodernismo, de acusado parentesco espiritual con una especie de neo-heideggerianismo, y por la referencia a un asunto en sí mismo decisivo: el vínculo de toda una reflexión filosófica con lo más abyecto que conoce la historia humana. Con el fascismo que en el conjunto de los fascismos europeos alcanzó en Alemania una cristalización insuperable. No se trataba de moralizar

las cosas, sino de averiguar cuánto se había aproximado la filosofía de Martín Heidegger al crimen organizado como Estado terrorista. Por eso mi lenguaje pudo prescindir de las adjetivaciones para limitarse a una prosa que narraba los hechos, dando por completo la palabra al mismo Heidegger. La opinión pública y científica quedó así enfrentada a su maestro, y no a una de tantas "lecturas" o interpretaciones más o menos ideologizadas. Puesta ante la necesidad urgente de dar cuenta de hechos que Heidegger nunca, hasta su muerte y más allá de ella, en la entrevista de *Der Spiegel* publicada póstumamente quiso desmentir. La intelectualidad europea y sus esferas de dependencia transeuropea quedaron así frente a un hecho tan inobjetable como grave, en la medida en que precisamente habían convertido a Heidegger en viga maestra de su propia reflexión. Y ello en una era que no sólo se decía superadora completa del fascismo y el racismo, sino incluso instalada más allá de la modernidad ilustrada, de toda la fase histórica determinada por la metafísica y su racionalidad.

Los colectivos institucionales de las universidades y los centros de investigación de la metrópolis, que gracias al concurso de ágiles administradores sufrieron el problema en términos directos y a veces, por la reacción estudiantil, masivos, reaccionaron con violencia inusitada. La terminología que emplearon los medios de comunicación para describir la situación ("bomba", "cohete", "asalto al cuartel general", "*Heil* Heidegger!") fue ciertamente desacertada y desproporcionada y alcanzó tales niveles que incluso llegó a ser objeto de ulteriores investigaciones particularizadas[1], pero en todo caso ponía de manifiesto que la reflexión de las metrópolis debía hacerse cargo de un producto que ellas mismas habían engendrado y que seguían nutriendo en su

interior. Asumir el hecho de que las corrientes y las ópticas conceptuales de los últimos tiempos (el existencialismo humanista, el personalismo cristiano, el psicoanálisis en todas sus variantes, el estructuralismo y el neo-marxismo, y todas las formas de la llamada posmodernidad) no habían tenido siquiera la curiosidad de investigar seriamente los antecedentes ético-políticos de una figura culturalmente decisiva. Ante la masa de documentos descubiertos y sistemáticamente ordenados, la ingenua argumentación de siempre se convirtió en paradoja. Mientras antes se había dicho que era imposible que Sartre, Lacan, Marcuse, Foucault, Hanna Arendt, Lévinas, Gadamer y tantos otros se pudieran equivocar, y se eximía así a Heidegger de toda culpa, ahora era preciso asombrarse de que tantos eximios intelectuales europeos no hubiesen tenido el espíritu de trabajo suficiente para investigar con seriedad un asunto que los comprometía en lo esencial, abriendo paso a la pregunta sobre la verdadera estatura espiritual de un continente y de una época que había convertido en una de sus cúspides espirituales a un personaje tan dudoso y de antecedentes absolutamente cuestionables. Entretanto, contribuciones importantes a la investigación histórico-filosófica objetiva habían ido resquebrajando la imagen convencional y artificial de Heidegger, pero con la aparición de mi libro el conjunto del problema se hizo no sólo internacionalmente público, sino radicalmente claro. Para ahondar en la significación filosófica del asunto se hace necesario entonces intentar una nueva descripción valorativa de la historia de la recepción del libro a partir del inicio y hasta la discusión más actual, que mantiene viva la polémica.

La complejidad del debate obliga incluso a distinguir momentos y espacios en la primera fase de su desarrollo.

La primera reacción ante la masa documental que obligaba a decir algo sobre el incuestionable compromiso de Heidegger con los nazi-fascistas fue, por parte de los incondicionales, de inusitada sorpresa. No sólo porque sentían que se agredía a una figura egregia de la cultura europea, sino porque para colmo de males era un tercermundista (Vattimo), un personaje de las colonias intelectuales el que lo había hecho con argumentos *accablantes*. E. Martineau se abrió paso a una extraña forma de inmortalidad al acusarme de ser "el Zorro que viene de los Andes, aterrizando en la ciudad del muro de la vergüenza, con la marca de una bota militar en el trasero, a escupir en la sopa cultural de Europa y haciendo pagar a Heidegger las deudas que tiene con la CIA". El desconcierto, guiado por el pánico, dejaba de lado, entre otras muchas cosas, que una parte fundamental de mi documentación provenía del *Document Center* (Berlín-Dahlem) administrado por el *State Department* y protegido por el ejército norteamericano. Otra de las fuentes fundamentales eran los archivos de la República Democrática Alemana, y gran parte del resto provenía de los archivos de la República Federal. Y si esto ocurría con personalidades que, al menos hasta 1987, pasaban por intelectuales mesurados y serios, algo semejante sucedía con la estructura misma de la discusión y la autorreflexión colectiva. Hugo Ott, uno de los historiadores, por lo demás, justamente tenido por serio y a quien se procuró movilizar en mi contra, llegó a afirmar que mi investigación era el resultado del "trauma" de un chileno proveniente del "espacio cultural románico-latino", y Otto Pöggeler, más agresivo aún, no tuvo ambages en decir que mi análisis del *flirt* de Heidegger con los nazis provenía "del resentimiento de un chileno que no se conforma con la superioridad de

los alemanes en la filosofía". Umberto Eco, al tiempo que reconocía los méritos de mi trabajo, quiso deslindar responsabilidades respecto a los suyos, afirmando que italianos y alemanes ya habían efectuado los ajustes de cuentas con sus propios filósofos fascistas y que la solución del problema del "*affaire* Heidegger" correspondía a los franceses y a los norteamericanos, quienes siempre habían confundido la filosofía con la moda[2]. Para Jacques Derrida las cosas se complicaron enormemente por varios motivos. Principalmente, porque al declarar que todo lo dicho "ya lo sabía él desde siempre" tuvo que enfrentarse con la pregunta sobre el por qué de su silencio. Lo mismo le ocurrió al hacerse público el nazismo ferozmente antisemita de su segundo maestro, Paul de Man, y su abierto colaboracionismo cuando la ocupación alemana de Bélgica, unido todo ello a las fundadas acusaciones de *Le Monde*, que puso en evidencia su abierta simpatía hacia Jean Beaufret al conocerse ataques antisemitas de éste contra E. Lévinas. M. Kajman, en un notable artículo[3], puso en claro que Jacques Derrida promovió incluso un homenaje a Beaufret, el curioso embajador del heideggerianismo en Francia. El asunto se trasladó entonces al cuestionamiento de numerosos intelectuales que empezaron a aparecer como un sector del colaboracionismo francés en la filosofía, una avanzada del servilismo francés frente a Alemania. Ello vino a explicar la dureza con que se atacó a quienes acudieron a defender mis posiciones. Fue así como numerosas figuras muy relevantes de la vida intelectual europea y norteamericana reafirmaron al menos las cuestiones de principio. Jürgen Habermas me ofreció encargarse del prólogo a la edición alemana del libro; Rainer Marten, Jean-Pierre Faye, Pierre Bourdieu, J. Luc Ferry y Alain Renaut, E. Lévinas, T.

Todorov, Rosana Rossanda, Umberto Eco. G.A. Goldschmidt y N. Bobbio en Europa, y R. Rorty, E, Sheehan y Tom Rockmore en Estados Unidos escribieron importantes textos en los que de diversas maneras se hicieron cargo de la relevancia del problema y lo analizaron en consecuencia[4]. En América Latina y España también se pudo escuchar un incontestable eco positivo por parte de intelectuales de relieve[5].

Las estrategias en defensa de Heidegger se agruparon en varios niveles de argumentación, En primer lugar se reunieron los heideggerianos de estricta observancia en torno a posiciones que negaban todos los hechos incontestables, o que intentaban interpretarlos de tal modo que incluso los textos escritos por el mismo Heidegger terminaban por no tener relación alguna con el fenómeno nacionalsocialista. Es el caso de F. Fédier, P. Aubenque y H.G. Gadamer[6] que sólo quisieron ver en la discusión un deseo de causar daño y escándalo, sin aportar absolutamente nada nuevo a un debate que ya había quedado cerrado para siempre por el mismo Heidegger años atrás. Gadamer quiso incluso reducir el problema a una cuestión puramente psicológica. La negativa terminante del filósofo a condenar los crímenes nazis era sólo una cuestión de "orgullo personal".

Una segunda variante ha buscado instrumentalizar a historiadores alemanes que, si bien han puesto de relieve una serie de hechos y textos importantes, no han sacado las conclusiones evidentes y han dejado con ello la puerta abierta para que se pueda relativizar el fenómeno general. Es el caso de B. Martin y H. Ott. Éste, porque en su libro intenta vincular a Heidegger al catolicismo, recuperándolo para la Iglesia hacia el final de su vida, sin plantearse la pregunta de si es concebible una forma cualquiera de

cristianismo que no asuma rigurosamente una cuestión tan grave como la que Heidegger silenció hasta su muerte. B. Martin, como Ott, deja una posibilidad a quienes han querido trasladar el problema a un nivel metafísico, ignorando lo que el sentido común ve claramente como un contubernio entre la filosofía y la delincuencia política. Derrida, Lacoue-Labarthe, Vattimo y O. Pöggeler encontraron así una diferenciación fundamental para obviar el fondo del problema. Derrida, quien ha convertido la imprecisión en virtuoso estilo, insistió en "los abismos fascinantes" que se abrían con mi investigación, pero de ello sólo dedujo la necesidad de intentar "nuevos tipos de lectura"[7]. Gianni Vattimo creyó necesario ver lo "esencial" de Heidegger en la posibilidad de que su filosofía ponga de relieve la diferencia ontológica, resultando de ello la necesidad de distinguir entre la persona y la obra de Heidegger[8].

La defensa que intenta Lacoue-Labarthe es imaginativa, pero no logra responder a las cuestiones centrales. Según él, el compromiso nazi surge del hecho de que durante esa fase Heidegger aún no había superado del todo la metafísica, y atrapado en una aceptación más o menos explícita del sujeto habría elaborado una suerte de antropología reaccionaria. Pero después de haber superado esa fase es Heidegger mismo quien con su "pensar del ser" ofrecía la única posibilidad fundada de superar el antisemitismo y cualquier defensa del nazismo[9]. Lo paradójico de esta posición, que también fue asumida por J. Derrida, resulta evidente y les fue reprochada a ambos. Porque si Heidegger llegó a inventar el mejor antídoto contra el nazismo, ¿cómo explicar que él mismo se negara porfiadamente a emplearlo? Y si en la nueva ontología era posible ver superado el espíritu y el filósofo no hubiese perdido de vista todo vínculo humanitario ¿cómo

explicar que permaneciese ciego, sordo y mudo frente a la mayor agresión que conoce el ser humano?

Mis críticos italianos fueron más lejos que todos. Asumiendo la actual restauración fascistoide europea, D. Marconi y E. Severino llegaron a argumentar que si una figura del rango espiritual de Martin Heidegger se había decidido por el nazi-fascismo se hacía necesario reconocer que en ese movimiento político debía existir un fondo de importancia indiscutible[10].

A partir de 1989 y 1990 se articuló también una segunda fase de defensa de las posiciones críticas respecto al restauracionismo pro-heideggeriano. En Estados Unidos, el conocido filósofo Tom Rockmore, de la universidad de Dukesne, publicó dos libros fundamentales. En ellos, no sólo reunió los aportes más relevantes al debate, ofreciendo así por primera vez una visión extraordinariamente bien documentada de la discusión, sino que analizó asimismo prolijamente todo el entorno de la polémica en Francia y sus supuestos históricos y filosóficos[11]. Jean-Pierre Faye agregó dos libros notables al debate[12], y Rainer Marten, en los libros y artículos citados, reafirmó su decidida interpretación de los hechos. También en esta época, Dieter Thomä publicó su notable estudio sobre la historia evolutiva de los textos de la filosofía heideggeriana. En más de mil páginas del más detallado análisis, Thomä ofrece no sólo una nueva base para el entendimiento del dinamismo textual heideggeriano, sino asimismo una análisis sistemático de su transformación filosófica al nazismo[13]. Otra de las aportaciones notables a la polémica provino del profesor Domenico Losurdo. Su obra, publicada primero en italiano y luego en alemán, ha sido recibida con elogios por los especialistas y la prensa calificada[14].

En España destaca ante todo el excelente libro del filósofo Agapito Maestre, en que analiza las implicaciones del debate en la contradicción central de la época: la agresión irracionalista contra una reflexión de transparencia y consenso[15]. Maestre ilustra así el grado de deformación teórica que vive la Europa actual al restaurar las figuras claves del decisionismo (Heidegger, C .Schmitt, E. Jünger).

Junto a estas críticas consecuentes de la filosofía heideggeriana surgieron otras que procuraban encontrar elementos de recuperabilidad, haciendo transacciones en momentos relevantes del problema. Es el caso, ante todo, de Jürgen Habermas en su prólogo a la edición alemana de *Heidegger y el nazismo*, publicada en 1989. Allí defiende la tesis de que, al sumarse por completo al nazismo, Heidegger habría "ideologizado" su pensamiento, comprometiendo con ello sólo parcialmente su filosofía. Reafirma todas mis conclusiones, en particular en lo relativo a sus orígenes católico-fundamentalistas, pero insiste en el carácter de "interrupción" que habría tenido la fase militante. Las violentas críticas hechas a Habermas por D. Losurdo en el libro citado, por M. Züfle y F.Haug[16], quedaron —hasta ahora— sin respuesta. Una toma de posición al respecto, y no sólo por parte de Habermas, se hace particularmente urgente después de los textos de la lección sobre Lógica a los que vuelvo a aludir en este libro[17]. Ante todo porque es éste el primer texto en que Heidegger reflexiona sistemáticamente sobre el problema del nazismo y propone una alternativa de fundamentación, apoyada en su filosofía, que termina incluso con afirmaciones sobre la raza, el Estado y la sociedad en general.

En el contexto de la restauración ultraderechista en la historiografía y la filosofía destacó la publicación hecha

por Ernst Nolte, la cabeza más visible de estas posiciones en Alemania[18]. Nolte llega al extremo de justificar plenamente el nazismo heideggeriano calificándolo como la única actitud consecuente ante el avance estratégico del comunismo. El libro no está fundado en una investigación documental personal y es una reordenación de los datos obtenidos por H. Ott y los míos sin mayor valor científico. Su interés radica sin embargo en la función que tiene en el vasto movimiento de restauración del fascismo constatable en la actualidad. En este sentido causó profunda consternación y alarma en los círculos liberales norteamericanos, que vieron en la publicación de Nolte un índice grave de la radicalización de ciertos círculos en Alemania. El profesor Sheehan, por cierto uno de los mayores expertos en la filosofía heideggeriana, publicó un enjundioso análisis y sostuvo una prolongada polémica en la que intervino el historiador alemán[19].

Una de la aportaciones más sugerentes de la fase actual es la de J.F. Lyotard[20], el pensador más relevante del posmodernismo. En su estudio (que llama a "pensar lo que Farías no pensó...") Lyotard afirma la inevitabilidad y la necesaria violencia del choque entre Heidegger y los "judíos", entendidos éstos como los otros (los no alemanes), pero incluyendo a la vez a los judíos reales en las consecuencias del conflicto. Se trataría aquí de una confrontación mucho más antigua. Mientras el Dios de los judíos es *per se* la trascendencia absoluta, lo absolutamente otro, el Dios del germanismo fáustico es un objeto de conquista, una meta de dominio para los espíritus sobrehumanos, capaces además de tratar el todo del ser que explica incluso a los dioses. Esta oposición se habría agudizado más radicalmente en la filosofía de Martin Heidegger, que se mueve

precisamente en este horizonte, intentando incluso superar lo divino como un tema metafísico. El nazismo heideggeriano equivale pues, para Lyotard, a una aniquilación radical de "lo judío" en el ámbito silencioso de la filosofía. Pero se trata de un ámbito perfectamente coincidente con el histórico objetivo en el que el ruido en que explota toda una guerra mundial no tiene otro sentido que el distraer la atención pública para poder, en el centro silencioso, exterminar a los judíos reales. Las fantasiosas tesis de Lyotard van a ocupar con toda seguridad un lugar importante en las discusiones venideras. Ante todo porque se vinculan objetivamente con otros momentos y temas que la estrategia restauradora emplea masiva y sistemáticamente. Me refiero en primer lugar a la utilización de judíos prominentes que de una manera u otra han asumido la defensa de Martin Heidegger y su filosofía.

El caso más relevante, y sobre el cual se han construido historias absolutamente fantásticas, es el de Hanna Arendt. Con su hipótesis de que sólo seres "vulgares" podían llegar a ser nazis, limpia de toda responsabilidad a la mayoría de los intelectuales alemanes de la época que masivamente se pusieron a disposición del régimen. Pero además en el nivel biográfico ofrece abundante material a los restauradores. Éstos, que enfrentados a mis conclusiones se apresuraron a distinguir la persona de la obra, se apresuraron ahora —ante el *affaire* Arendt— a vincular la persona con la obra. Y a convertir las relaciones eróticas de Heidegger con su alumna judía menor de edad en un argumento de descargo. El problema que plantean estas supuestas relaciones eróticas es mucho más complejo que lo que sugiere el caso Arendt, porque Heidegger mantenía simultáneos y notorios vínculos con muchas alumnas judías a quienes los estudiantes

llamaban con el sobrenombre de "las Margaritas judías". De todo ello se han conservado documentos fidedignos, que he descubierto pero que no se me ha permitido publicar. Ello resulta aún más lamentable porque dichas relaciones dan testimonio de un fenómeno muy relevante y en el que conviven extrañamente lo trágico y lo perverso. Esta utilización de los judíos para eximir a Heidegger de toda responsabilidad resulta tanto más perversa por cuanto la relación de los judíos alemanes con Alemania y su cultura es complicada. En ciertos casos puede hablarse incluso de un antisemitismo judío. Sometidos al más intenso terror ya desde el siglo XV, optaron muchas veces por una sobreidentificación con lo alemán y una fascinación irracional ante momentos significativos de la cultura alemana, por una voluntad incondicional de asumir y defender lo alemán sin el menor espíritu crítico. Theodor Lessing, asesinado poco tiempo después por las SA, escribió todo un libro, *El odio judío por los judíos,* en que describe numerosos casos en que intelectuales y artistas judíos llegaron a las formulaciones y actitudes más extremas de auto-odio, incluso muchas veces al suicidio. La enorme complejidad de este problema, que permanece prácticamente desconocido, exige una investigación muy ardua. Precisamente por ello resulta degradante el que a partir de un error trágico se elaboren hipótesis destinadas a eximir de culpa a personajes más que inciertos; alarmante que incluso un medio de prensa altamente calificado como *La República* dedique todo un *dossier* al asunto e incluya un artículo del profesor Volpi en que se llama a Heidegger *Il van Gogh del pensiero,* todavía en mayo de 1996.

La etapa más reciente de la polémica comenzó con mi publicación del texto de la lecciones sobre Lógica leídas

por Heidegger en el semestre de verano de 1934, en la versión realizada por un oyente y conservada en el legado de Helene Weiss[21]. Este texto es de una importancia decisiva porque, a diferencia de muchos de los reproducidos y comentados en *Heidegger y el nazismo*, en este caso se trata de uno en el que el pensador ofrece toda una fundamentación filosófica de nazi-fascismo en sus momentos de teoría racista y también de una doctrina político-social. La recepción de este documento excepcional, del cual incluyo aquí los pasajes más relevantes, ha sido doble. De aclaración y de silencio. Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu y Rainer Marten me han hecho llegar su opinión positiva. Pero pese a haberlo denominado "un texto extraordinario", Habermas no ha expresado su opinión en un escrito. En cambio Dieter Thomä y Rainer Marten han tomado una posición abiertamente afirmativa ante la evidente significación del documento. El órgano de prensa más calificativo de los conservadores alemanes, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, asumió una actitud mucho más inteligente que los heideggerianos fundamentalistas. En su momento dictaminó que después de la discusión engendrada por *Heidegger y el nazismo*, la derecha conservadora había perdido su mejor figura y que Heidegger había devenido algo extraño para los alemanes. Tras la publicación de *Lógica* ha llegado incluso a colocar el libro entre las publicaciones más importantes del año 1992. Los discípulos en cambio se han sumido en el mutismo más completo. Ni Nolte, ni Fédier, ni Vattimo, ni Derrida, ni Pöggeler, ni mucho menos Gadamer se han decidido a emitir una opinión al respecto.

Esta actitud de silenciamiento viene a asociarse con otro de los asuntos más relevantes de la polémica: la política de encubrimiento de los herederos de Heidegger, que

impiden todo acceso a los manuscritos del filósofo conservados en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach. Esta conducta absolutamente irracional ha impedido ampliar objetiva y científicamente la discusión a asuntos relevantes y hasta ahora ignorados. Pero también ha provocado un escándalo mayor en lo relativo a la edición de las así llamadas *Obras completas*. Los notables estudios del profesor norteamericano Theodore Kisiel han dejado completamente en claro el sinnúmero de graves errores de transcripción derivados del uso discriminatorio y exclusivista de los manuscritos, y revelan que estas "obras completas" resultan al menos parcialmente fiables[22]. La inusitada violencia con que los administradores de los textos han reaccionado es plenamente comprensible, y proporcional a la gravedad de los hechos denunciados por Theodore Kisiel. Pero en el fondo se trata de la aplicación ulterior de una política altamente sospechosa implementada por el mismo Heidegger en la época de posguerra. Rainer Marten, por ejemplo, reveló como testigo directo que Heidegger, en los años cincuenta, había adulterado por su propia mano los pasajes de la lección *Introducción a la metafísica* (1935), en que hacía apología del nazismo[23]. B. Martin denunció asimismo que en el archivo de Karlsruhe manos invisibles habían adulterado otros textos de Heidegger de la época nazi a fin de presentarlos como "documentos clave" de descargo[24].

También en Japón se desarrolló un amplio debate, ya desde la publicación de mi libro[25], lo que llevó incluso a una segunda edición al año siguiente. Entre los numerosos textos que se han publicado destaca especialmente el de Kenichi Mishima, de la universidad de Kioto, sobre "La supuesta afinidad entre Heidegger y el pensamiento asiático, vista en el contexto de la era fascista y posfascista"[26].

Recientemente, dos filósofas mexicanas, doctoradas en el Instituto de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín, han hecho una notable aportación al debate. En un voluminoso trabajo que citaré aquí abundantemente, Martha Zapata trató la recepción de la filosofía de Friedrich Nietzsche en la era nazi, no sólo textualmente sino también, y por primera vez, en relación con el contexto histórico institucional. La actividad de Heidegger en el archivo Nietzsche de Weimar y su intervención en los trabajos de una edición crítica son admirablemente estudiados por M. Zapata, ofreciendo a la reflexión filosófica e historiográfica una nueva base de análisis [27]. Teresa Orozco, por su parte, ha sorprendido al mundo científico alemán con su revelador trabajo sobre las implicaciones teóricas y prácticas de H.G. Gadamer con el nazi-fascismo. La relevancia del estudio de T. Orozco, que ha dividido antagónica e irreconciliablemente las opiniones, tiene una incidencia indirecta pero fundamental sobre el tema de mi interés. No sólo por las connotaciones sistemáticas de la hermenéutica con el fascismo, sino porque la figura de Gadamer se ha constituido en uno de los vehículos fundamentales del heideggerianismo en América Latina. Orozco muestra cómo Gadamer se integró activamente en el trabajo propagandístico no sólo del partido nazi, sino también de las tropas de ocupación alemanas en Francia (dictando conferencias ante oficiales franceses prisioneros) y en Praga. Los temas escogidos, publicados en órganos oficiales nazis, revelan una clara ortodoxia ultranacionalista y revanchista[28]. En textos que "limpió" cuidadosamente y sin advertencias al lector en los tiempos posteriores a 1945, Gadamer reelabora completamente la filosofía de Platón, convirtiendola en un nazismo militarista absolutamente incongruente.

Desde el punto de vista de las investigaciones que cubren el conjunto de los filósofos alemanes en su relación con el nazismo han destacado dos estudios de filósofos norteamericanos. G. Leaman, alumno también de nuestra universidad berlinesa, ofreció vastas revelaciones[29], y Hans Sluga hizo uso abundante de su trabajo y los de M. Zapata y T. Orozco[30].

Manfred Frank ha demostrado que los renacientes y agresivos movimientos racistas europeos ya no buscan fundamentar su praxis en los teóricos tradicionales (Chamberlain, Spengler, Klages, Rosenberg), sino en escritos de Martin Heidegger. Precisamente por eso es preocupante la proliferación de libros de vulgarización (que hacen más que abundante uso de mis libros y el de Hugo Ott) que asumen los "errores" políticos "temporales" de Heidegger, pero ello sólo para restaurar el valor de su pensamiento "fascinante", "fáustico" y "situado más allá del bien y del mal". Un tal intento es hecho por el ensayo periodístico (sin ninguna base de fuentes históricas analizadas) de Rüdiger Safranski (*Heidegger. Un maestro en Alemania*) y que ha sido apoyado por un enorme aparato publicitario. De mucho mayor nivel es el estudio recientemente publicado por Julian Young: *Heidegger, Philosophy, Nazism* (Cambridge University Press, 1997), pese a que tampoco él logra solucionar las aporías a que está sometido todo intento de restaurar la figura de la filosofía heideggeriana post festum. George Steiner ha criticado los momentos decisivos del intento de Young (*An almost inebriate bewitchment*, en: Times Literary Supplement, August 15, 1997).

## NOTAS AL PRÓLOGO

1. El problema de la recepción de la polémica ha sido analizado por Dana Polan, "The Spectacle Of Intellect in a Media Age: Cultural Representación and the David Abraham, Paul de Man, and Víctor Farías Cases". En B.Robbins (ed.) *Intellectuals, Aestbetics, Politics, Academics, Minneapolis,* 1995.

2. *L'Espresso*, 29 de mayo de 1988.

3. M. Kajman, "Heidegger et le fil invisible", *Le Monde des livres.* 22 de enero de 1988.

4. R. Marten "Heidegger Geist", en *Allmende* (20), 1988; J.P. Faye, "Heidegger, I'Etat et l'etre", en *Lignes*, N° 2, enero de 1988; L. Ferry y A. Renault, "Heidegger et les modernes", París, 1988; E.Lévinas, "Comme un consentement", en *Le Nouvel Observateur,* 22 de enero de 1988; T. Todorov, "Los intelectuales y la tentación del totalitarismo", en *Vuelta,* N° 142, septiembre de 1988, y en *The Times Literary Supplement*, 17-23 de junio de 1988; U.Eco, "Il caso Heidegger", en *L'Espresso*, 2 de mayo de 1988; G.A. Goldschmidt, "Heidegger, I'allemand et le ressentiment", en *Le Monde*, 13 de enero de 1988; R.Rorty, "Talking Philosophy Seriously", en *The New Republic*, 11 de abril de 1988.

5. Octavio Paz dedicó un importante *dossier* en su revista *Vuelta* al problema, reproduciendo entre otros el artículo de T. Todorov. Un *dossier* semejante apareció en *La Folha de Sao Paulo* y Mario Vargas Llosa, con su "¡Heidegger Führer!" hizo una aportación muy bien documentada en *El País* (5 de septiembre de 1993).

6. P. Aubenque, "Grosse Irrtümer über Heidegger", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 25 de enero de 1988.

7. J. Derrida, "L'Enfer des philosophes", en Le *Nouvel Observateur,* 6 de noviembre de 1987; H.G.Gadamer, "L'Imbroglio di Farías", en *L'Espresso,* 24 de abril de 1988.

8. Gianni Vattimo-Víctor Farías, "Los Angeles sopra Berlino", en *L'Espresso,* 24 de abril de 1988.

9. p. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique,* París, 1987. Cristian Bourgeois (ed.).

10. E. Severino, en *Panorama,* 8 de noviembre de 1987; D.Marconi, en *L'Indice,* enero de 1988.

11. Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy,* Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1992; y *Heidegger and French Philosophy,* Londres, 1995. Routledge.

12. J.P. Faye, *Le piège. La philosophie, heideggeriene et le nazisme,* París, 1994; y *Le langage meutrier,* París, 1996, Ed. Balland (los dos)

13. D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers* 1910-1976, Frankfurt, 1990, Suhrkamp.

14. D. Losurdo, *La Comunita, la morte. l'Occidente Heidegger e "l'ideologia de la morte"*, Turín, 1991.

15. A. Maestre, *Modernidad, historia y política,* 1992.

16. M. Züfle, "Aufgeregtheit in Sachen Heideggers. Oder: Wer stellt sich einem schön alten Skandal?", en *Widerspruch,* Zurich, Año 9º, cuaderno 18, diciembre de 1989; W.F.Haug, "Philosophie im deutschen Faschismus", en *Deutsche Philosophen* 1933, Berlín, 1989.

17.Véase nota 23.

18. E. Nolte, *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken,* Berlín, 1992.

19. T. Sheehan, "A normal nazi", en *The New York Review of Books,* vol. V, números 1-2, 1993.

20. J.F. Lyotard, *Heidegger et les "juifs"*.

21. *Lógica. Lecciones de M.Heidegger, Semestre de Verano de 1934 en el legado de H.Weiss,* Barcelona. 1991.

22. T. Kisiel, "Heidegger's Gesamtausgabe. An international scandal of scholarschip", en *Philosophy today,* 31:1, Primavera, 1995.

23. R. Marten, en *Allmende, loc. cit.*

24. B. Martin, "Das vermeintliche Schlüsseldokument war verfälscht", en *Badische Zeitung,* 28 de diciembre de 1988.

25. V. Farías, *Heidegger y el nazismo* (ed. japonesa de Nagoya University Press, Japón, 1992).

26. K. Mishima, texto en O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo III, pp. 325-341, Frankfurt, 1991.

27. Martha Zapata, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat,* Hamburgo, 1995.

28. Teresa Orozco, *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der* NS-Zeit, Berlín, 1995.

29. G. Leaman, *Heidegger im Kontext,* Berlín, 1993.

30. H. Sluga, Heidegger's *Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany,* Harvard Press, 1995.

# INTRODUCCIÓN

Cuando se estudia la relación entre un pensador y un sistema político, es necesario superar el cuadro de un análisis puro de las ideas y de las significaciones abstractas. En efecto, las ideas filosóficas y políticas, como tales, remiten no sólo al horizonte en que se presentan, sino también a la práctica objetiva de aquel que las defiende. Asimismo, el trabajo de interpretación requiere necesariamente tres niveles de análisis: el del contexto histórico objetivo, el de la práctica concreta del pensador que adopta esta o aquella opción política y el de la significación sistemática de las ideas que formula. Por cierto, esta significación no puede ser deducida directamente de un contexto objetivo dado, pero tampoco se la comprenderá del todo si no se tiene en consideración el contexto en que surgen esas ideas y la práctica que contribuyen a orientar.

En 1962, Guido Schneeberger publicó unos textos, hasta entonces desconocidos, en los que se mostraba la adhesión plena y completa de Martin Heidegger al nacionalsocialismo durante los años 1933-1934[1]. La reflexión acerca de nuestro tema comenzó en verdad precisamente con esta publicación. Sin embargo, estos documentos reclamaban, con premura, ser puestos en relación con el contexto histórico y con la práctica política del filósofo; pese a lo cual los estudios que le siguieron se

dedicaron casi exclusivamente a abordar el problema en el nivel de la pura abstracción. Los documentos aportados por Schneeberger aparecieron después de los trabajos de Karl Löwith y de Georg Lukács,[2] y fueron seguidos de una serie de estudios que en su totalidad, tanto si se proponían subrayar los vínculos de Heidegger con el nacionalsocialismo[3] como si intentaban negarlos,[4] no lograban elucidar enteramente el asunto a partir de un examen de los documentos disponibles.

Al cabo de varios años de investigación sistemática, presento un primer trabajo, que deberá ser completado más adelante en algunos puntos, puesto que aún quedan por estudiar importantes fuentes todavía inaccesibles[5]. Desde el comienzo de mi reflexión sobre los textos publicados por Schneeberger, comprendí que no sería posible alcanzar resultados mínimamente sólidos sin tener en cuenta los antecedentes que explicaran históricamente la adhesión de Martin Heidegger al nacionalsocialismo y, por otra parte, sin analizar el compromiso político del filósofo a la luz de su evolución política y filosófica ulterior.

Mi tesis central es la siguiente: cuando Martin Heidegger decidió ingresar al partido nacionalsocialista había recorrido ya un largo camino preparatorio, cuyo origen puede buscarse en el movimiento socialcristiano austríaco, de naturaleza conservadora y antisemita, y en las expresiones que este movimiento encontró en la región donde nació Heidegger y donde comenzó sus estudios (Messkirch, Constanza). Al considerar las circunstancias históricas y los textos de juventud de Heidegger (particularmente su primer escrito, consagrado al predicador agustino Abraham a Sancta Clara y que data de 1910) se advierte cómo se articula progresivamente un pensamiento que se

nutre, en su totalidad, de una tradición autoritaria, antisemita, ultranacionalista que sacraliza la patria, entendiéndola en su sentido más localista, juntamente con un populismo radical de fuertes connotaciones religiosas. Desde el punto de vista sistemático, este desarrollo será objeto de reflexión en *Ser y Tiempo* (1927) —sobre la historicidad, sobre el ser— con lo "auténtico" y su relación con el pueblo, con el héroe, con la lucha, y se combinará con el rechazo de Heidegger de las formas democráticas de la vida social, rechazo inspirado en las ideas de Yorck y de Dilthey.

La adhesión de Martin Heidegger al NSDAP no fue, en ningún caso, el resultado de un oportunismo improvisado o de consideraciones tácticas. Esto queda demostrado por el hecho de que Heidegger había actuado en coincidencia con los nacionalsocialistas antes incluso de convertirse en rector de la Universidad de Friburgo, antes de su práctica política efectiva como rector y militante.

Tanto sus actos en favor de una reforma universitaria nacionalsocialista como sus textos de la época ponen de manifiesto que Heidegger actuó políticamente en el seno de una fracción del partido que, en 1933-1934, intentaba convertirse en hegemónica. En esos años en que la línea política general del nazismo era motivo de violentas luchas entre distintas fracciones, Martin Heidegger optó por la línea radical populista de Ernst Röhm y sus SA, y buscó fundar esta variante del nacionalsocialismo sobre su propia filosofía, oponiéndose abiertamente a la corriente biologizante y racista de Alfred Rosenberg y Ernst Krieck. En el plano personal, esta oposición se traducía en una áspera lucha por la dirección ideológica del movimiento nazi.

En junio de 1934, Hitler y la fracción derechista eliminaron a Röhm, acabando así con un proyecto cuyas exi-

gencias populistas demasiado radicales estuvieron a punto de imponer una intervención militar avalada por el gran capital industrial y financiero. La depuración que siguió al asesinato de Röhm tuvo por consecuencia el derrumbamiento de todo el aparato intelectual y político que hasta ese momento había sostenido la acción política de Heidegger (en especial las instancias dirigentes del movimiento estudiantil nazi), y la ruptura entre el filósofo, en adelante aislado, y la política oficial del partido.

De ahí nace la convicción de Heidegger de que, a partir de junio de 1934, los nazis se convierten en traidores a la verdad que estaba en el origen del "movimiento". A los ojos de Martin Heidegger, no era él, sino los dirigentes nacionalsocialistas advenedizos que usurpaban los cargos importantes del aparato del partido, los que abandonaban las verdaderas ideas nazis. El régimen, por su parte, lo tuvo en observación hasta el final, e incluso lo combatió, pero como un elemento fraccional, en ningún caso como un adversario irreductible.

Martin Heidegger no rompió nunca los vínculos orgánicos que lo ligaban al partido nacionalsocialista. Los documentos que se conservan en los archivos del NSDAP[6] demuestran, entre otras cosas, que siguió siendo un militante activo hasta el final de la guerra, que no dejó de pagar sus cotización como afiliado y que nunca fue objeto ni de reprimendas ni de procesos políticos internos en el seno del partido.

Al examinar la práctica política de Heidegger se pueden reconstituir con la mayor exactitud las ligazones que lo unían al movimiento nacionalsocialista y el talante que lo animaba al respecto. He estudiado varios conjuntos temáticos que me parecen cruciales.

En primer lugar, la actividad de Heidegger en el seno del movimiento que se había propuesto como objetivo la destrucción de la Asociación de las Universidades Alemanas para dar lugar a una instancia de naturaleza totalmente militante. Precisamente con el acuerdo de los sectores nacionalsocialistas más radicales, Heidegger envía un telegrama a Hitler reclamándole la total neutralización de las universidades alemanas que, según él, habían sido deficientemente "revolucionarizadas".

Un segundo conjunto temático concierne a sus esfuerzos por constituir una nueva organización universitaria que, mantenida en un primer momento en reserva, debía sustituir a la antigua Asociación, la cual, según Heidegger, era incapaz de asumir las responsabilidades exigidas por la nueva era. Mucho antes de ser nombrado rector trabajó en colaboración con Ernst Krieck, y se esforzó por incorporar a la organización paralela incluso a importantes mandatarios del *Amt* dirigido por Alfred Rosenberg.

Un tercer grupo de temas se refiere a la manera en que fue primero elegido rector de la Universidad de Friburgo y después designado, según el *Führer-Prinzip, Führer* de la misma universidad, así como a ciertos episodios que aclaran la forma en que ejerció sus funciones.

Mi análisis tratará también de las relaciones de Martin Heidegger con el movimiento estudiantil nacionalsocialista; controlado por la fracción Röhm, constituía una vanguardia nazi de corte radical, y la actividad política de Heidegger, hasta en su significación más general, estaba íntima y esencialmente ligada a las posiciones de la base estudiantil. Una forma de pacto político unía al *Führer* espiritual con esta base "popular", cuya eclosión tendía a transformar la estructura "anquilosada" de la universidad alemana tradicional.

Un quinto grupo de problemas, particularmente importantes, está vinculado a los nombramientos de Heidegger como profesor en dos de las universidades más importantes del Reich: Berlín y Munich. Heidegger rechazó ambas cátedras; sin embargo, el examen de los procesos seguidos para su nombramiento muestra la naturaleza de las relaciones de Martin Heidegger con el régimen, tanto en 1933-1934 como después. Por eso, me ha parecido necesario volver, también con la finalidad de comparar los hechos, sobre los procesos de los nombramientos anteriores al nacionalsocialismo. Durante la República de Weimar, Heidegger había sido designado como profesor en Marburgo, Friburgo, Gotinga y Berlín, lo cual confirma plenamente que, pese a las divergencias, el régimen nazi y sus instancias oficiales no consideraron nunca a Heidegger como un adversario irreductible, y que él mismo jamás se comportó como tal. El hecho de que esta relación armoniosa entre Heidegger y el régimen nunca se haya roto, queda demostrado por la cantidad de actividades posteriores a su renuncia al rectorado de Friburgo. Es el caso de su declaración, a raíz de la muerte de Hindenburg, en favor de la asunción de Hitler al cargo de Canciller y de Jefe del Estado. También su relación con la Academia de Docentes del Reich: no sólo fue requerido por el ministerio para elaborar un proyecto detallado, sino que los documentos que he podido consultar demuestran que el Ministerio de Educación tenía el propósito de confiarle incluso la presidencia de la Academia, concebida para seleccionar sobre la base de criterios políticos la nueva generación de profesores universitarios.

Es significativo asimismo que Martin Heidegger haya sido llamado, junto con Rosenberg y otros jerarcas del

NSDAP, por el *Reichsjustizkommissar* Hans Frank para formar parte de la comisión de filosofía del derecho, una instancia importante de la Academia de Derecho Alemán, dirigida y formada por el propio Frank, institución llamada a reemplazar el derecho romano por el nuevo derecho germánico. En esa misma época, Heidegger dicta sus conferencias en la escuela política más importante del régimen: la *Deutsche Hochschule für Politik* de Berlín, junto con Rudolf Hess, Joseph Goebbels, Herman Göring y Alfred Rosenberg. Heidegger continuó sus actividades de conferenciante por lo menos hasta 1935.

Otro conjunto temático concierne a la actividad literaria de Heidegger bajo el nazismo, y a la manera en que sus escritos fueron recibidos por el público en general, y por el régimen en particular. El examen del contexto político en que fueron publicados estos textos, así como la cronología de sus ediciones, permiten constatar no sólo que el Discurso del Rectorado de 1933 fue reeditado en 1937, sino también que el texto sobre Hölderlin y la esencia de la poesía —publicado por la revista *Das innere Reich*— era el de una conferencia pronunciada en Roma en 1936, en el marco de la colaboración de los regímenes alemán e italiano en el seno del Instituto Germánico de Roma. Asimismo, la publicación del escrito que lleva por título *Andenken* se realizó a propósito de la celebración del centenario de la muerte de Hölderlin (1943), gracias a un subsidio oficial que se proponía, más allá de la edición del volumen en el que figuraba el texto de Heidegger, una manipulación de la Sociedad Hölderlin. Hay que tener igualmente en cuenta la forma en que se publicó el texto sobre Platón y su teoría de la verdad, en una recopilación editada anualmente por Ernesto Grassi. A pesar del veto inicial del *Amt Rosenberg*,

la publicación del artículo de Heidegger fue posible gracias a una intervención personal de Mussolini ante Goebbels, en 1943. Esta intervención muestra no sólo las relaciones políticas de las cuales aún disponía Heidegger en esa época y la influencia que ejercía, sino también las contradicciones, ligadas a una lucha permanente por la hegemonía, que constantemente atravesaban las instancias oficiales.

A través de estos diversos conjuntos temáticos, la actividad política y filosófica de Martin Heidegger aparece bajo una luz diferente, lo cual permite considerar de una manera nueva sus implicaciones sistemáticas. No obstante, esto sería insuficiente si no tuviésemos en cuenta la evolución filosófica y política ulterior de Heidegger. Mis investigaciones me han llevado a la conclusión de que, aun cuando el filósofo viera de otra manera las cosas a partir de su "ruptura" con el movimiento nacionalsocialista real, no se puede comprender en profundidad su evolución ulterior si no se tiene en cuenta su evidente fidelidad a cierto substrato nacionalsocialista genérico, traducido en unas formas y en un estilo que, con toda seguridad, son característicos. Como testimonio de ello está no sólo el hecho de que en 1953 Heidegger se guardó muy bien de dar su opinión acerca de la "grandeza y la verdad interna" del movimiento nazi, sino también su rechazo, neto y reiterado, a condenar de manera suficiente las monstruosidades del hitlerismo, por entonces ampliamente reconocidas. Si consideramos todo el ciclo que va desde los cursos consagrados a la filosofía de Nietzsche hasta la entrevista póstuma concedida al semanario *Der Spiegel* (en la cual afirma, por ejemplo, que cuando los franceses piensan se ven obligados a hablar en alemán), queda demostrado que Martin

Heidegger permaneció siempre fiel a toda una serie de proposiciones fundamentales del nacionalsocialismo.

Resulta imposible comprender a fondo su pensamiento si se olvida esta fidelidad: la certidumbre, radicalmente discriminatoria, de la superioridad espiritual de los alemanes, arraigada en su lengua y ligada a su destino; la valorización de su propio pensamiento y el de Hölderlin, como paradigmas y guías para el desarrollo espiritual de la humanidad; la oposición radical a toda forma de democracia. A la vista de todas las frecuentes afirmaciones que tienden a minimizar la importancia de la vinculación de Martin Heidegger con el nacionalsocialismo, mis investigaciones conducen a estimar que, a través de este vínculo, el pensamiento de Heidegger consiguió articularse con su propio pasado y el de toda una época, y que, a través de esa articulación, se diseñó también, de manera esencial, la evolución ulterior de este pensamiento.[7]

El racismo espiritual heideggeriano no es un accidente biográfico. Él constituye el centro de un pensamiento para el que lo humano humanizador es algo esencialmente extraño.

# Notas a la Introducción

1. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962.

2. Karl Löwith, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", *Les Temps Modernes*, París, 1964, 2, pp. 343-360. "La polémique de Löwith avec De Waelhens" *loc. cit.* 4, París, 1948, pp. 370-373. Karl *Löwith, Heidegger Denker in dürftiger Zeit,*, Francfort, 1953, 2.a edición, Göttingen, 1960. Georg Lukács, "Heidegger redivivus" en: *Sinn und Form*, Potsdam, 1949, N° 1, pp. 37-62, *Existentialismus oder Marxismus*, Berlín, 1951, y *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1954.

3. Paul Hünerfeld, *In Sachen Heidegger, Versuch über ein deutsches Genie*, Hamburgo, 1959; Christian von Krockow *Die Entscheidung, Eine Untersuchung über Ernst Jünger,* Carl *Schmitt und Martin Heidegger,* Stuttgart, 1958; Robert Minder *Hölderlin unter den Deutschen und andere Aufsätze zur deutschen Literatur,* Francfort, 1968; Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit Zur deutschen Ideologie*, Francfort, 1964; Karl Jaspers, *Notizen zu Heidegger,* Munich/Zurich, 1978; J.P. Faye, "La lecture et l'énoncé", *Critique*, N° 237, París, 1967; Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Francfort, 1971.

4. François Fédier, "Trois attaques contre Heidegger", *Critique*, N° 234, París, 1966; "Une lecture dénoncée", *Critique*, N° 242, París, 1967; J. M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, París, 1968; Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger,* Friburgo/Munich, 1974; Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Colonia, 1965.

5. Los manuscritos de Martin Heidegger se encuentran en el *Deutsches Literatur Archiv* (Marbach). Su utilización con fines científicos no está autorizada por tiempo indefinido.

6. Document-Center/Berlín.

7. No hubiera podido realizar este trabajo sin la colaboración paciente y eficaz de aquellos que —como colaboradores de los centros de

investigación o como particulares— han tenido la gentileza de ayudarme en mis investigaciones. Citemos: Document-Center/ Berlín-Dahlem (M. Pix), doctor Dieter Fitterling (Berlín), Bundesarchiv Koblenz Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes/Bonn (señora Maria Keipert), profesor Roman Bleistein (archivos de la Compañía de Jesús de Alemania Federal), archivos del arzobispado de Friburgo, doctor F. Spiegeler (Bramsche), archivo de la Academia de Ciencias de Austria (Viena), profesor Heinrich Heidegger (Saint-Blasien), profesor doctor Hugo Ott (Friburgo), profesor doctor Rainer Marten (Friburgo), profesor doctor Hans-Martin Gauger (Friburgo), Zentrales Staatsarchiv de Potsdam y Merseburgo (RDA), archivos de la Universidad Humboldt (RDA), archivos de la Universidad de Gotinga (profesor doctor Norbert Kamp), Hessiches Staatsarchiv Marburg (doctor Klingerlhöfer), profesor doctor Aharon Kleinberger (Universidad de Jerusalén), Universitätsbibliothek Heidelberg (doctor Wilfried Werner), Generallandesarchiv Karlsruhe, profesor Andreas Oberländer OSB (monasterio de Beuron), Erzbischofliches Studienheim San Conrado de Constanza (Georg Hauser), Liceum Heinrich-Suso de Constanza (señora Elke Naschold), Bayerische Staatsbibliothek, Munich, Stadtarchiv Konstanz (profesor doctor H. Maurer), profesor doctor Wilhelm Schoeppe (Francfort del Main), Stadtbibliothek Karlsruhe, señora Josephine Grimme, Universitätsbibliothek Kiel (doctor O.F. Wiegand), doctor Wolfgang Kreutzberger, Institut für Zeitgeschichte/Munich, Preusssiche Staatsarchiv Berlin (doctor Gundermann), Hoover Institution/Stanford, Staatsbibliothek Berlín, Archiv der Stadt Messkirch, doctor Guido Schneeberger, Centre de Documentation Juive Contemporaine (París), archivos de la Universidad de Munich (profesora Laetitia Boehm), Universitätsbibliothek Marburg, profesor Goldschmidt (Max Planck Institut/Berlín), archivos de la Universidad de Tubinga (doctor Rauch).

Expreso igualmente mi agradecimiento en particular a Ernst Tugendhat, quien, como administrador de los archivos de Helene Weiss, me ha permitido consultar los textos de las notas tomadas durante los cursos de 1933-1934 conservados en dichos archivos, y a Uwe Henning (Max Planck Institut für Bildungsforschung/Berlín), a quien debo numerosos consejos.

PRIMERA PARTE

# DE LOS AÑOS DE JUVENTUD
# AL RECTORADO
# (1889-1933)

## CAPÍTULO I

# MESSKIRCH. LOS ORÍGENES. EL PROBLEMA RELIGIOSO

Cuando se trata de estudiar la génesis del pensamiento de cualquier filósofo, el medio en que nace y transcurre su infancia constituye, sin lugar a dudas, un elemento importante. Este principio general cobra relevancia en el caso de Martin Heidegger: la relación con el lugar de origen, con la patria *(Heimat)*, es precisamente un tema central de su reflexión, que determina todo su trabajo filosófico. Teniendo en cuenta el objetivo de nuestro estudio, esta cuestión adquiere una importancia aún mayor. En efecto, la relación de Martin Heidegger con el nacionalsocialismo se vincula con la cuestión de la *Heimat* hasta tal punto que se podría relacionar su significación esencial con la forma en que puede articularse, a los ojos de este pensador, la nación alemana y el lugar de origen.

La ciudad natal de Heidegger, Messkirch, no ha sido objeto de investigaciones históricas particularmente profundas. Además de los trabajos de Tümbult[1] y la *Zimmerische Chronik,*[2] sólo merece ser citado el estudio de Paul Motz[3]. A pesar de ser breve, presenta un interés muy particular. Paul Motz, autor de numerosos estudios sobre el sur de Alemania, fue condiscípulo de Heidegger en el liceo de Constanza entre 1903 y 1906, y permaneció en contacto estrecho con él durante toda su vida. Periódicamente se

reunía con sus antiguos camaradas, entre los cuales se encontraba Martin Heidegger.

Su obra indica que los orígenes de Messkirch son muy remotos. La región estaba ya habitada en la Edad de Bronce y las crónicas más antiguas dan cuenta sin ambigüedades, y a través de muchos indicios, de vestigios romanos, tales como puentes y murallas. Los alamanos, que a partir del año 260 conquistan los territorios situados al norte de Constanza y del Rin, la pueblan y le dan distintos nombres. Sin embargo, la primera referencia a Messkirch data del año 1080, en la crónica de la vida de san Hemereido, escrita por el monje Ekkebert del monasterio de Hersfeld, también él oriundo de Messkirch. El topónimo Messkirch se refiere a un tal Masso, que fundó allí una iglesia *(Kirche)*, sin duda en el siglo VII, época en que el cristianismo se extendía hacia el este. Convertida en parroquia de las aglomeraciones vecinas, Messkirch pronto adquirió la figura de una ciudad. Desde comienzos del siglo XIII obtuvo el rango de *forum*, y las crónicas de 1261 la designan ya como *civitas* y *oppidum*. Los señores de Messkirch fueron al principio los condes de Rohrdorf, cuya residencia, en el siglo XI, se encontraba al norte de la ciudad. En el siglo XIII extendieron su dominio hasta el lago de Constanza, ocupando la ciudad homónima y estableciéndose sobre el Rin. Extinguido este linaje, Messkirch pasó a manos de los Waldburg (hasta 1300), de los Zimmern (siglo XIV), de los Helfenstein (hasta 1627), de los Fürstenberg (hasta 1806), para entrar finalmente en el condado de Baden. En el contexto de mi trabajo cabe destacar que durante la peste negra en Messkirch, el 21 de enero de 1349 fueron quemados públicamente todos los judíos de la ciudad, acusados de envenenar los pozos de aguas causando con ello la peste[4].

Al igual que todos los territorios situados entre el lago Constanza y el Danubio, Messkirch asistió al tránsito de ejércitos en campaña, y sufrió duramente las consecuencias. En 1634, la ciudad fue sitiada por el general sueco Horn, en lucha contra las tropas suabas. Hacia 1800, los franceses y los austríacos se enfrentaron alrededor de las torres de Messkirch. Además del castillo señorial y de los edificios administrativos, la ciudad contaba en 1814 con doscientas casas para mil seiscientos sesenta y seis habitantes, y en 1843 trescientas nueve casas para mil seiscientos noventa y seis habitantes. Su desarrollo posterior se debió a la construcción, en 1870, de una vía férrea que la comunicaba con Radolfzell y Sigmaringen.

Martin Heidegger nació en 1889. El medio donde se desarrolló su primera infancia se caracterizaba, sobre todo, por las violentas luchas entre católicos y católicos viejos *(Altkatholiken)*. El dogma de la infalibilidad pontificia, establecido por el concilio de 1870, desencadenó una gran polémica en el seno del catolicismo alemán. La mayoría del episcopado, así como el partido católico del Reichstag (*Zentrum*), acabaron por aceptarlo, pero en 1871 se reunió un grupo minoritario en torno de una organización de Munich, para fundar el *Altkatholizismus*. En su primer congreso, los disidentes denunciaron el nuevo dogma afirmando que se trataba de una conspiración ultramontana fomentada por los jesuitas. Así quedó abierta la puerta al cisma. Los viejos católicos recibieron el apoyo entusiasta del gobierno central de tendencia "ilustrada" y anticatólica, que trataba de consolidar la unidad alemana bajo la égida prusiana. En 1872 celebraron un segundo congreso, al final del cual solicitaron del gobierno prusiano el derecho de representar a la única Iglesia católica oficial, así como la

autorización para realizar una reforma del culto y de la administración eclesiástica. En 1873, el *Altkatholizismus* constituyó su propia jerarquía, fundada sobre el poder de los obispos elegidos por una asamblea constituyente. El obispo principal nombrado por ésta fue el profesor universitario y teólogo Josef H. Reinkens, confirmado ese mismo año por el Ministerio del Culto. El tercer congreso, que tuvo lugar en Constanza también en 1873, resolvió la creación de una orden sinodial comunitaria. El sínodo de 1878 admitió, entre otras cosas, la abolición del celibato obligatorio para los eclesiásticos. En 1901, los curas reconocidos por el Estado eran 16 en Prusia, 21 en Bade, 4 en Baviera y 2 en Hesse. Según un cálculo aproximado, el *Altkatholizismus* contaba, en esa fecha, con unos 50.000 feligreses. Messkirch se encontraba jerárquicamente vinculada a Constanza[5].

El único estudio consagrado a la lucha entre católicos y viejos católicos en Messkirch pertenece a Konrad Gröber[6]. Igual que el artículo de Paul Motz, este trabajo presenta, además de su valor informativo, un interés documental, puesto que el autor estaba muy íntimamente ligado a Martin Heidegger. En efecto, Gröber, que más tarde se convirtió en arzobispo de Friburgo, le había asegurado la enseñanza religiosa en el liceo de Constanza y además había dirigido la residencia de San Conrado, donde vivió Heidegger durante los años que pasó en Constanza. De ahí que la interpretación dada por Gröber acerca del conflicto religioso y de sus efectos en Messkirch (independientemente de su interés objetivo) nos permite representarnos de qué manera el joven Heidegger pudo haberlos percibido. Gröber aborda el *Altkatholizismus,* ante todo, como un alemán del sur: una tentativa de destruir las tradiciones regionales

profundamente vinculadas al catolicismo. También denuncia al *Altkatholizismus* como un movimiento radicalmente opuesto a la Iglesia y a su jerarquía, favorable al liberalismo y a las Luces, próximo a la francmasonería, hasta tal punto alejado de toda base popular, que podría considerárselo elitista, más próximo a la aristocracia que al pueblo. Gröber sostiene que sólo podían aceptarlo los medios privilegiados, aquellos que espontáneamente habían traicionado la fe[7]. Con el apoyo de Bismarck y de Prusia, el *Altkatholizismus* se podría convertir en el instrumento de una política dirigida contra la provincia, la patria local y, por lo tanto, contra el poder central de la Iglesia católica romana[8]. Gröber llega a decirlo de manera violenta y agresiva y estigmatiza la tendencia de los adeptos al *Altkatholizismus* como si se tratase de una tendencia a la delincuencia. La causa principal de su expansión era, según Gröber, la insuficiencia del trabajo de los católicos, su falta de piedad militante, su incapacidad de enfrentarse al enemigo con una firme orientación política, armados de una fe auténticamente vivida[9]. Gröber le devuelve al gobierno prusiano la acusación que éste esgrimía, según la cual los católicos habrían sido "el enemigo interno" hostil a la unidad nacional y a la libertad de conciencia, sin otro propósito que el de disolver y arruinar al Reich y, por el contrario, afirma que es precisamente la destrucción del catolicismo lo que parece atentar en verdad contra el proyecto de unidad nacional. Para Gröber, ésta es la prueba decisiva acerca de la índole fundamentalmente negativa del *Altkatholizismus*: sus posiciones oportunistas lo habrían llevado a establecer una alianza de mala fe con "el verdadero enemigo interior" del Reich, a saber, con la socialdemocracia[10].

Vemos cómo se dibuja aquí una formación ideológica en la que se combinan la valorización de la patria local, la oposición al racionalismo y al liberalismo y un populismo de base que consideraba a la socialdemocracia "el enemigo interno" por excelencia y, finalmente, una adhesión incondicional a la Iglesia católica romana y a su jerarquía. Tal es la atmósfera espiritual y política en la que se desarrolla la infancia de Martin Heidegger. Es verdad que hacia 1890 el *Altkatholizismus* había entrado en Messkirch en una etapa de repliegue, cediendo ante la virulencia de la contraofensiva católica, pero la persecución anticatólica continuó ejerciendo sus efectos: "Conocemos, en virtud de una amarga experiencia, todas las penurias que han debido soportar los niños en esta época: los pequeños católicos, los más pobres, eran castigados, sometidos a toda clase de burlas y mantenidos a un lado por sus viejos camaradas católicos, más ricos y privilegiados"[11].

Martin Heidegger estaba especialmente implicado en esta querella, pues su familia era católica. Su padre era sacristán, y los sacristanes de Messkirch participaban en la lucha de una manera muy activa. Perseguidos por la gendarmería,[12] a menudo se veían obligados a abandonar sus casas parroquiales. Sólo después de un largo período de conflictos pudieron vivir en condiciones normales y estables. Una anécdota ilustra la importancia que seguramente tuvieron, para el pequeño Heidegger, estas luchas que amenazaban hasta los fundamentos de su existencia material y espiritual: durante un periodo de seria tensión, un sacristán, obligado a huir, confió al pequeño Martin, que entonces tenía cinco años, las llaves del presbiterio para que se las entregase a su padre.

Martin Heidegger nació en una familia pobre; para aumentar sus ingresos, su padre se vio obligado a trabajar como artesano. Su madre era hija de campesinos de la región. Una beca concedida por los señores de Fürstenberg le permitió seguir sus estudios en Constanza. El paso de la escuela de Messkirch al liceo de Constanza y a la residencia de San Conrado se debió principalmente y en gran medida al cura católico Camillo Brandhuber,[13] quien era por entonces una importante personalidad política: militante del partido católico, el *Zentrum,* y orador de masas, fue diputado en el Parlamento prusiano por Hohenzollern, de 1908 a 1918, y más tarde presidente del parlamento comunal de Hohenzollern hasta 1922[14]. Las actas del Parlamento demuestran el compromiso populista del cura Brandhuber[15]. La beca concedida al joven Heidegger era de la fundación Weiss, creada por un personaje que más adelante veremos relacionado con el movimiento católico integrista, cuya figura principal fue Richard von Kralik.

Los documentos que se conservan en los archivos del liceo de Constanza muestran que la mayoría de los condiscípulos de Heidegger eran hijos de médicos, profesores o maestros, agricultores ricos, funcionarios, pastores evangélicos; los hijos de los campesinos pobres o de los artesanos, como él, no eran sino una minoría. Durante su permanencia en Constanza, entre 1903 y 1906, Martin Heidegger fue pensionista de la residencia de San Conrado, fundada en 1864 por el arzobispado de Friburgo para acoger a los alumnos que se destinaban a las órdenes y para brindarles una formación religiosa en consecuencia. Los pensionistas recibían el resto de su educación en el liceo de Constanza[16]. La residencia sufrió también las consecuencias de las querellas religiosas: cerrada en 1874, sólo consiguió ser

reabierta en 1888[17]. La jerarquía católica la consideraba siempre como un importante bastión, desde las luchas del *Kulturkampf.* Durante los años que pasó en ella Heidegger, el establecimiento era un frente importante en el combate de la jerarquía católica contra la influencia cada vez mayor del protestantismo y del liberalismo en la región. En cuanto al liceo de Constanza, tampoco estuvo ajeno a los conflictos religiosos. Desde su fundación por los jesuitas en 1604, había sido objeto de una viva resistencia por parte de los civiles de Constanza[18]. Hacia 1880, se decidió suprimir los establecimientos escolares confesionales en los Estados de las regiones de Bade, Hesse y Nassau: la dirección del liceo quedó entonces en manos de la administración gubernamental. Este hecho hace suponer que, una vez modificados los fundamentos ideológicos de la enseñanza que se impartía en el liceo, la Iglesia debía esforzarse aún más para desarrollar una conciencia católica militante entre los pensionistas de la residencia de San Conrado, donde entonces vivía el joven Heidegger. En un ambiente netamente impregnado por el humanismo, él pertenecía a una comunidad católica resueltamente decidida a mantener y extender sus posiciones.

Con respecto a esto son muy esclarecedoras las *Memorias* que escribió Günther Dehn,[19] alumno del liceo de Constanza aproximadamente en la misma época que Martin Heidegger. Entre los profesores más estimados por la mayoría de los alumnos, Dehn cita a Pacius (lenguas modernas), demócrata, librepensador y pacifista, así como a Wilhelm Martens (historia) y Otto Kimming (griego, latín y alemán). Los dos primeros eran protestantes, pero sin cargo pastoral, al igual que los directores Böckel y Marthy. Martens, cuyas obras eran utilizadas en Constanza para la

enseñanza de historia, era admirador de Lessing, y se esforzaba por comunicar su entusiasmo a los alumnos. Kimming, humanista e idealista, predicaba las virtudes de la libertad de pensamiento. Dehn resume así la influencia que ejercieron sobre él estos dos profesores: "Bastante más tarde, comprendí hasta qué punto, sin haberlo buscado, ellos habían contribuido a sacarme del universo ideal del cristianismo, que, a los ojos de ambos, carecía totalmente de existencia"[20]. Hay que leer su descripción de la residencia de San Conrado y la manera en que los futuros seminaristas se insertaban entre sus condiscípulos del liceo: "Nosotros los considerábamos siempre con desprecio. Estaban mal vestidos y, digámoslo también, no bien aseados. Todo en nosotros hacía que nos sintiéramos superiores a ellos, constantemente los explotábamos. En efecto, en el internado, ellos estaban obligados a hacer los deberes escolares con mayor cuidado. Además los obligábamos a que nos hicieran las traducciones, y durante los recreos copiábamos sus deberes de matemáticas y de lenguas [...] Estos jóvenes vivían en su residencia, completamente aislados del resto del mundo, sometidos a una ruda disciplina que apenas les dejaba una hora de esparcimiento al día. Pasados los años, me he reprochado a menudo no haberles demostrado una mayor solidaridad [...]"[21]. Estas líneas son importantes por muchos motivos: se ve en ellas la actitud de los condiscípulos de Heidegger frente al grupo al que él pertenecía, y al mismo tiempo permiten que nos representemos las reacciones de los miembros de ese grupo. Pero también evoca aquello que había de radicalmente populista en la opción elegida más tarde por Martin Heidegger en favor del nacionalsocialismo. La admiración de Heidegger por Abraham a Sancta Clara, ese "hijo del pueblo" que

consigue triunfar en la corte imperial vienesa, sin duda se relaciona con la situación de antagonismo social vivida por Heidegger en Constanza. Su identificación con Abraham a Sancta Clara, por otra parte, sólo podía ser reforzada por el hecho de que este monje era oriundo de la región y había sido alumno de la misma *Lateinschule* de Messkirch en la que Heidegger, muchos años después, comenzó sus estudios.

He aquí otro rasgo característico de la vida en la residencia de San Conrado: los principios pedagógicos —conservadores y "patrióticos"— se combinaban con elementos progresistas e innovadores. La crónica de las actividades de la residencia, conservada en los archivos del establecimiento era llevada por los propios alumnos, quienes, por otra parte, podían elegir una suerte de parlamento de los estudiantes, habilitado para dar consejos a la autoridad religiosa y administrativa. No obstante, encontramos en un pasaje de la mencionada crónica, que data del período en que Heidegger vivía en la residencia, las siguientes líneas: "Un acontecimiento particularmente agradable ha sido que, este año, nuestra residencia haya producido seis bachilleres. Y, más importante aún, que cinco de ellos hayan decidido convertirse en "negros", a mi entender no en el sentido político del término. Aunque el hecho de que también tuvieron que convertirse en "negros" en el terreno político es algo que ningún cronista pondrá en duda". Dicho de otra manera, los cinco bachilleres que querían hacerse sacerdotes (sotanas negras) necesariamente tendrían que convertirse en miembros del *Zentrum*, es decir, en "negros", pues éste era el apodo con que se los conocía. Tal era la opción política que dominaba la educación impartida en la residencia San Conrado, tan importante a los ojos del cronista.

Hay que evocar aquí las conferencias que realizaban los alumnos más avanzados y de mayor edad a propuesta de sus camaradas. La crónica de esos años contiene la lista de las disertaciones de ese periodo y, si bien no parece que Martin Heidegger haya pronunciado ninguna, dan una buena idea de la atmósfera educativa que reinaba en la residencia. Ciertos títulos sugieren, en efecto, que dichas conferencias procuraban reforzar la conciencia católica de los alumnos, para permitirles afrontar la concepción laica del mundo predominante en el liceo. Entre ellos se destaca una sobre "Los Salpeterer", movimiento católico juvenil que promovía la vida montañista y estaba vinculado a los llamados "jacobinos del sur de Alemania" pero que también estaba en contra de las reformas en la Iglesia y en las escuelas[22]. Otro tema similar "La Ifigenia de Goethe ¿es una figura pagano-cristiana o cristiano-alemana?". El alumno Max Joseph Metzger habló acerca de "La historia del monasterio de Reichenau" y otros lo hicieron sobre "Escenas de Hegau" o acerca de "La historia del lago de Constanza desde finales del siglo x hasta el fin de la Guerra de los treinta años". Poco tiempo después, Metzger hizo una exposición sobre "El humanismo". Otro grupo de conferencias también merece ser evocado, puesto que en él se encuentran temas que con toda seguridad despertaron el interés del joven Heidegger. Por ejemplo, "La visión del paisaje en diferentes épocas" y otra dictada por un alumno llamado Rombach, sobre "La etimología en general y, particularmente, en la lengua alemana". Durante la estancia de Martin Heidegger en la residencia de San Conrado se organizaron varios viajes de estudio por el Rin, pasando por Colonia y Mannheim, inclusive por el valle del Danubio.

Si se tienen en cuenta todos estos hechos, no podemos sino afirmar que Martin Heidegger, durante este período decisivo de su formación, se enfrentó directamente a la alternativa entre la religión y el humanismo para la cual, sin duda, no encontró una solución unívoca. Su primera intención fue elegir la vía del sacerdocio católico, con todo lo que suponía ideológicamente en aquella época; pero también debemos decir que la crisis que lo llevó a abandonar el seminario y más tarde el catolicismo militante revelaba una gran incertidumbre, nunca resuelta hasta entonces.

Esta contradicción no necesariamente poseía, como tal, un carácter absoluto. Por ejemplo, merecería la pena examinar de cerca en qué medida el humanismo liberal de los profesores de Martin Heidegger y del liceo de Constanza en general respondía a verdaderas convicciones humanistas. Tanto en el sur de Alemania como en Austria proliferaba en aquella época un anticlericalismo que más tarde se articularía directamente con el fascismo. Habría que llevar a cabo una investigación similar en torno del conservadurismo reinante en la residencia de San Conrado, puesto que ese conservadurismo surgiría también de opciones políticas radicalmente opuestas al nacionalsocialismo. Un ejemplo de estas contradicciones es precisamente el caso del condiscípulo de Heidegger mencionado más arriba, Max Joseph Metzger, quien ofició de capellán durante la Primera guerra mundial y fue fusilado durante la Segunda, en 1944, por haber conspirado contra el régimen hitleriano. Para complicar aún más las cosas, podemos destacar que Albert Leo Schlageter, a quien los nazis convirtieron en héroe después de la agresión contra Francia y a quien Heidegger consagró uno de sus discursos más significati-

vos (1933), había sido también alumno de la residencia de San Conrado, del liceo de Constanza, y más tarde del *Bertholdsgymnasium* de Friburgo, donde Heidegger realizó sus estudios secundarios a partir de 1906.

El traslado de Heidegger a Friburgo se habría producido a raíz de una crisis en la residencia de San Conrado, cuyo desenlace terminó con la destitución del superior del establecimiento, Konrad Gröber, a quien se lo relegó a una parroquia de la región. A la crisis institucional debe agregarse el conflicto personal de Heidegger: la dificultad de soportar por más tiempo ese esquema de vida. El traslado, en cualquier caso, significó un aumento de los gastos para el padre de Martin Heidegger, cuya situación, según hemos visto, era muy modesta. Konrad Gröber, convertido más tarde en arzobispo de Friburgo, sería, durante cierto tiempo, uno de los prelados católicos más entusiastas en sostener al gobierno de Hitler, y uno de los artífices del Concordato firmado entre Alemania y la Santa Sede[23]. Fue precisamente él quien, en 1907, le ofreció a Heidegger la obra de Franz Brentano acerca de *Las diversas significaciones del ser en Aristóteles* libro al que el pensador atribuye un papel importante en su evolución filosófica[24]. A esta anécdota puede añadirse la siguiente: el primer contacto que Heidegger tuvo con la filosofía fue a través del manual utilizado en el liceo de Constanza, los *Grundzüge der philosophischen Propädeutik* del profesor Richard Jonas, publicado en Berlín en 1891. Es una introducción muy sucinta a la lógica y a la psicología, fuertemente impregnada de kantismo. Si bien, en términos generales, el autor defiende posiciones cristianas, está lejos de abordar la filosofía como podría hacerlo un texto destinado a futuros seminaristas[25].

El paso de Heidegger por el liceo y por el seminario de Friburgo fue posible gracias a una beca de la fundación establecida en Messkirch según los términos del testamento del teólogo Christoph Eliner. Profesor en teología y rector de la Universidad de Friburgo en el siglo XVI (1567), Eliner dispuso que su fortuna sirviera para otorgar becas con el fin de que dos jóvenes de Messkirch pudieran estudiar teología en la Universidad de Friburgo. Heidegger se benefició con esta ayuda hasta 1911[26]. Entró en el *Bertholdsgymnasium* en 1906 y permaneció en él hasta 1909. No he podido reconstruir las circunstancias de esta etapa de su formación debido a que, según me informó la actual dirección, los archivos fueron destruidos durante la Segunda guerra mundial. Pero la decisión del joven Heidegger, en 1909, de entrar en el seminario hace suponer que durante esos tres años las motivaciones que lo llevaron a ingresar a la residencia de San Conrado no sufrieron cambio alguno.

## CAPÍTULO II

# EL NOVICIADO JESUITA. EL SEMINARIO DE FRIBURGO

En 1909, Heidegger decidió ingresar en el noviciado jesuita de Tisis, en Feldkirch. El registro del establecimiento atestigua que el filósofo permaneció en la institución durante un período muy breve: ingresó el 30 de septiembre y abandonó el noviciado el 13 de octubre, sin haber recibido las órdenes menores. No obstante, esto no significa que haya renunciado a su proyecto de convertirse en sacerdote. En efecto, entra inmediatamente en el internado (*Konvikt*) de teología del arzobispado de Friburgo, donde estudia hasta 1911.[27] Los documentos disponibles demuestran que Martin Heidegger renunció a seguir sus estudios en Friburgo por las mismas razones que, en su momento, le habían hecho abandonar el noviciado jesuita: problema cardíacos de origen psicosomático. Pese a que siguió un tratamiento especial y se le eximió de todo trabajo pesado, Heidegger tuvo que interrumpir sus estudios a partir de mediados de febrero de 1911 y retomar el reposo en Messkirch hasta que sus malestares desaparecieron. Sin embargo, los dolores volvieron a aparecer al regresar a Friburgo, de suerte que decidió abandonar definitivamente el internado.

El cuadro clínico de sus dolores parece esclarecedor, si se lo relaciona con la situación conflictiva en la que

Heidegger se encontraba desde el comienzo de los estudios en Constanza. Este tipo de malestares cardíacos sin causa fisiológica aparecen en sujetos que tienen algún conflicto y no consiguen resolverlo en el nivel consciente. Una vez que han tomado una decisión que no desean ni asumen verdaderamente, expresan su ambivalencia a través de alguna somatización: el músculo cardíaco amenaza con dejar de funcionar, poniendo así al día el rechazo inconsciente de la decisión tomada y el deseo de volver sobre ella. Este síntoma está con frecuencia vinculado a problemas más o menos graves en la relación padre/hijo. Puede conjeturarse, entonces, que la vocación eclesiástica del joven Heidegger, percibida como natural por su familia y especialmente por su padre, habría supuesto, muy precozmente, un conflicto interior, reforzado aún más por influencias exteriores ajenas al ideal sacerdotal. En este conflicto, no cabe duda de que las experiencias lastimosas vividas en el liceo de Constanza tuvieron un papel importante: la función compensatoria que explicaba quizá la elección del sacerdocio era, en efecto, necesariamente inestable. De ahí que importe intentar reconstruir las bases sobre las que se apoyó Martin Heidegger para decidirse a entrar en el noviciado jesuita, y más tarde en el *Konvikt* de Friburgo. Para hacernos una idea más precisa sobre la manera de pensar de los jesuitas a quienes Heidegger frecuentó en aquella época, podemos consultar una de sus revistas más representativas, publicada en Friburgo por Herder: los *Stimmen aus Maria Laach* y los *Katholische Blätter*. El número 16 del año 1906, incluye una serie de artículos cuya orientación ideológica es suficientemente clara. Sobresale, en particular, una contribución

del padre H.Koch S.J. sobre los principios que deberían guiar al gobierno del Reich en su política colonial.[28] Koch admite como legítimas las consideraciones económicas sobre la transformación de Alemania en potencia colonial, pero añade que esta perspectiva no es verdaderamente aceptable a menos que el gobierno del Reich garantice la posibilidad de complementar la dominación política con una expansión de la fe: la colonización debe ser, al mismo tiempo, un trabajo misionario. Koch entiende por ello la transmisión de la cultura alemana a los pueblos "en situación de inferioridad" y la fe que, según él, es un componente vivo de esa cultura. "Protegida por la bandera de la patria, la misión puede participar con éxito tanto en el trabajo ético religioso como en la actividad económica y social creada por la colonización."[29] El Estado, ante todo, debe intentar proteger la fe misionera de las intervenciones hostiles de ciertos funcionarios coloniales. Sobre todo, las autoridades deben tener siempre presente que "el Islam, predominante en África oriental, Togo y Camerún, es una potencia cultural enemiga, a la que hay que combatir con todos los medios posibles"[30]. Koch agrega: "¡Cometeríamos un gran error si viéramos en el Islam una etapa cultural que permite pasar del paganismo y de la incultura a la civilización europea"[31]. Según él, el Islam, crispado por prácticas puramente formales, no servirá de barrera y de freno frente a las bajas pasiones. La poligamia y la prostitución son naturalmente la consecuencia de la insuficiente educación que imparte esta religión[32]. "El musulmán es incapaz de descubrir por sí mismo las formas superiores de actividad económica: enemigo del trabajo agrícola y de todo trabajo serio en general, sólo es hábil

e ingenioso en un comercio que, con harta frecuencia, degenera en la explotación y en el robo. Políticamente, el musulmán jamás será digno de confianza. Persuadido de que Alá hará de él el señor del mundo, en ningún caso aceptará someterse lealmente a una potencia europea"[33]. No tener en cuenta estos hechos equivaldrá no sólo a un romanticismo fuera de lugar, sino también a una falsa tolerancia con respecto a los primitivos. En el fondo, concluye el padre Koch, toda colonización que se aleje de esta regla de conducta acabará por confundirlo todo y reducirse a pura explotación económica[34].

Otros dos artículos, firmados por el padre V. Cathrein S.J. *(Materialismus und Sozialdemokratie y Die sozialdemokratische Moral),* critican duramente el programa político de los marxistas revisionistas Kautsky y Bernstein, tanto por su inconsecuencia teórica como por su actitud agresiva hacia la Iglesia y los derechos de ésta. La crítica del padre Cathrein está dirigida con singular vivacidad contra la concepción de la historia en términos de clases, que conduce a la destrucción de las instituciones fundamentales de la sociedad: la familia, la propiedad privada y el orden jerárquico legítimo[35]. Los dirigentes socialdemócratas tratan de poner en pie un "partido revolucionario" que, extraño a toda moral, actúa como un agente perverso y demoníaco[36].

Está claro que, al entrar en el noviciado de la Compañía de Jesús, Heidegger no podía ser ajeno al conjunto de las ideas político-filosóficas expresadas por la revista de la Orden. Sin embargo, no hay que perder de vista que la decisión de incorporarse a los jesuitas estaba dictada en el joven Heidegger, sin lugar a dudas, por el deseo de acceder

a un universo social y cultural al que, por otra vía, le hubiese resultado muy difícil integrarse . Es significativo que Heidegger, en sus dos tentativas por abrazar la carrera religiosa, se haya dirigido a los jesuitas, Orden eminentemente pedagógica, y hacia el seminario secular. Según toda evidencia, parecía más atraído por la vida activa que por la vida monástica, puramente contemplativa, como la que habría podido encontrar, por ejemplo, en el monasterio de los benedictinos de Beuron, cercano también a su entorno patrio.

Los estudios realizados por Martin Heidegger en la facultad de teología de la Universidad de Friburgo han sido objeto de un comentario sucinto de B. Casper[37]. Casper señala el marcado interés del joven estudiante por las cuestiones relacionadas con la exégesis, interés que ilustra la elección de sus cursos: no cabe duda de que fue Gottfried Hoberg quien indujo a Heidegger el gusto por la hermenéutica. Según el propio testimonio del filósofo,[38] fue sobre todo la enseñanza de Karl Braig, en particular en materia de dogmática, lo que estimuló su reflexión sobre la relación entre el ser y el lenguaje. Esto es cierto, pero los documentos exhumados por Casper muestran también un interés explícito de Heidegger por las cuestiones estrictamente históricas así como su temprana inclinación hacia profesores que defendían determinadas posiciones políticas, lo cual permite detectar importantes influencias en la formación ideológica de Martin Heidegger en esa época.

Casper informa que Heidegger no sólo eligió seguir los cursos de Julius Mayer sobre la concepción católica de la propiedad: además eligió los de los historiadores Heinrich Finke ("La edad del Renacimiento") y Georg von Below

("La historia constitucional de la Alemania del siglo XVI hasta nuestros días"). Más adelante examiné las consecuencias que tendrían en el futuro las relaciones de Heidegger y Finke, especialmente después de la primera tentativa de Heidegger de ocupar la cátedra de filosofía en la facultad de teología.

Por el momento, lo importante es describir a grandes trazos las corrientes ideológicas imperantes en 1910. Heinrich Finke había ocupado una cátedra de historia en la Universidad de Friburgo a finales del siglo pasado[39]. Sus posiciones, apoyadas por vastos trabajos sobre la historia de la Iglesia en la Edad Media, se caracterizaban por un compromiso único en favor del Estado nacional. Finke, quien concebía el Estado moderno como heredero del *imperium* medieval, celebraba consecuentemente "el imperialismo mundial" como la obra más elevada de los "pueblos germánicos" que, al volver a integrar el principio nacional en la historia universal, ejecutaban una visión de grandeza incomparable[40]. Finke era un miembro ilustre del partido católico, el *Zentrum.*

Situado ideológicamente más a la derecha que Finke, von Below había llegado a Friburgo en 1905. Era oriundo de Prusia oriental. Von Below era conocido sobre todo por haber incorporado la historia económica al conjunto de las disciplinas históricas[41]. Según sus concepciones, la afirmación del Estado como Estado nacional era el verdadero fundamento de la historia como ciencia: el Estado le parecía el vínculo más importante que los hombres podían establecer entre sí, la organización esencial de cada pueblo y la fuente de toda cultura. Apoyándose en filosofías como las de Dilthey y Heinrich Rickert, von Below insistía

también en el papel central de los individuos en la historia, rechazando la idea de que la ciencia histórica pueda desentrañar una especie de ley histórica sin considerar la intervención ejemplar de ciertos personajes.

Ya antes de la instalación de la República de Weimar, von Below se distinguió por el extremismo de sus posiciones. Consideraba que la democracia era el mayor peligro para una nación como Alemania y para su pueblo. Partidario, desde siempre, de una política de expansión más agresiva, defendía el modelo de una sociedad dividida en estamentos y alimentaba, por otro lado, un antisemitismo virulento, acusando a los judíos de ser directamente responsables de la difusión de las ideas antinacionales, liberales y democráticas[42]. Llegaba incluso a afirmar que, entre las personas cultivadas de origen cristiano y alemán, sólo podían inclinarse hacia el marxismo aquellos que sufrían evidentes deficiencias, mientras que entre los judíos esta inclinación era la regla[43].

Hacia finales de la Primera guerra mundial, von Below será uno de los principales dirigentes del *Deutsche Vaterlands Partei* grupo extremista partidario de seguir la guerra hasta sus últimas consecuencias y dentro del cual era una figura importante en la ciudad de Friburgo y en su universidad. Más tarde publicará con el ideólogo racista H. Stuart Chamberlain la revista *Deutschlands Erneuerung,* que en los años veinte se pronunció en favor del naciente movimiento nacionalsocialista[44]. Aunque ya había dado libre curso a su antisemitismo militante en otra revista, la *Konservative Monatsschrift*[45]. Es evidente, pues, que el joven estudiante Martin Heidegger recibió su primera formación política y científica de profesores cuyas posiciones,

aunque en grados y en sentidos diferentes, se convertirían con el tiempo en factores relevantes para la toma del poder por parte del fascismo.

## CAPÍTULO III

# ABRAHAM A SANCTA CLARA. EL PRIMER ESCRITO DE MARTIN HEIDEGGER

En este contexto (el del predominio de las corrientes políticas y filosóficas que de una u otra manera contribuyeron al desarrollo del fascismo en Alemania), y en relación con toda la evolución ideológica y espiritual anterior de Martin Heidegger, conviene considerar e interpretar su primer escrito: "Abraham a Sancta Clara. A propósito de la inauguración de un monumento dedicado a él en Kreenheinstetten, el 15 de agosto de 1910", publicado por la revista *Allgemeine Rundschau*[46]. Este texto articula todos los elementos determinantes de su evolución, y en él aparecen también las razones de su desarrollo posterior. Por ello, insistiremos sobre su significación.

El monje agustino Abraham a Sancta Clara fue el más importante predicador católico de la Alemania barroca, y un prosista de renombre. Notable escritor satírico, crítico mordaz de las costumbres, Abraham a Sancta Clara actuó como predicador oficial de la corte imperial austríaca y ejerció una influencia considerable en la vida política y religiosa de la época, particularmente en Viena. Su prestigio perduró hasta nuestros días, sobre todo en el sur de Alemania. Su verdadero nombre era Johann Ulrich Megerle. Nacido en 1644 en la aldea suaba de Kreenheinstetten, próxima a Messkirch, su primera educación le fue impartida en la *Lateinschule* de Messkirch, la

misma que más tarde admitiría como alumno a Martin Heidegger. Continuó sus estudios en la escuela del convento jesuita de Ingolstadt y luego en el liceo de los benedictinos de Salzburgo,[47] donde recibió la mejor formación intelectual a la que podía aspirar un joven católico en aquella época.

Ulrich Megerle era de origen modesto, aunque no descendía de campesinos o de artesanos pobres: su padre era tabernero. Un miembro de su familia, Abraham von Megerle, notario y canónigo de Altötting,[48] había sido ennoblecido por el emperador Federico III. Ulrich Megerle entró en el convento de los monjes carmelitas descalzos en 1662. Ordenado sacerdote en 1666, ofició primero como cura en Taxe, Baviera, y sólo al regresar al convento en 1668 comenzó su carrera como predicador. Su talento oratorio muy pronto suscitó la admiración de Leopoldo I, quien lo nombró predicador en su corte. Era éste un cargo de gran importancia, el más alto al que se podía acceder sin ser miembro de la nobleza[49].

Dos acontecimientos fueron decisivos para la vida y la obra de Abraham a Sancta Clara: la peste declarada en 1679 y el sitio de Viena por parte de los turcos en 1683. Su *Merks Wien!* (¡Viena, en guardia!) fue la primera crónica de la peste, y su *Auf, auf Ihr Christen!* (¡Alzaos, cristianos!), un panfleto bélico, escrito durante la resistencia a la invasión de los ejércitos turcos.

Escritor muy fecundo (se le atribuyen más de veinte volúmenes), dotado de gran energía y vitalidad, próximo al fanatismo en su estilo, tanto escrito como oral, Abraham ejerció una influencia determinante sobre el arte oratorio católico de Austria y del sur de Alemania. Ascendió al cargo de Superior de su monasterio en 1680 y en 1690 al

de Provincial de la orden de los agustinos. Su fuerte personalidad atrajo más tarde la atención de Friedrich Schiller, quien se inspiró en él para componer el personaje del "predicador capuchino" en su drama *Wallenstein.* Abraham a Sancta Clara muere en 1709 en la cima de su gloria y de su potencia creadora. Sus libros, epístolas y sermones estaban dirigidos casi sin excepción a criticar acerbamente las costumbres de la época, en Viena, en la corte, y también en la sociedad en general. Sin embargo, como se había formado en la escuela de la retórica jesuita, centraba sus diatribas sobre los problemas religiosos[50].

La imagen de Abraham a Sancta Clara como la de un "plebeyo en la corte", elaborada tiempo después, no corresponde a la realidad histórica, traduce más bien un designio político interesado. Su toma de posiciones políticas se relaciona exclusivamente con dos temas: los turcos y los judíos. Unos y otros son presentados en sus obras como los arquetipos del Mal que amenazan a la cristiandad vienesa. Bajo el velo de la religión, sus sermones y sus escritos expresan una extrema xenofobia: "¿Qué es el Turco? Un verdadero Anticristo, un tigre insaciable, un Satán inveterado, un maldito agresor de todo lo que no es él, un monstruo de siniestra crueldad, una bestia insaciable y vengativa, un veneno del Oriente, un perro rabioso y suelto, un tirano, lo contrario de un hombre. El Turco es el flagelo de Dios" [51]. E inmediatamente Abraham se lanza a elogiar a "los combatientes que empapan sus puños en la sangre bárbara del enemigo" [52].

En cuanto al antisemitismo, que alcanza en esta época una de sus manifestaciones más evidentes en Abraham a Sancta Clara, sus antecedentes son antiguos. Cruelmente perseguidos y finalmente expulsados de Viena en 1491, los

judíos vieneses consiguen vivir en una relativa calma pero son nuevamente expulsados a finales de 1669. Presionados y explotados, perseguidos e incluso en ocasiones enviados masivamente a la hoguera (en Salzburgo), se los hacía responsables de las crisis económicas, pese a que la economía era un sistema que en absoluto controlaban, así como de las pestes y de las catástrofes naturales.

Los años de la prédica de Abraham a Sancta Clara abarcan el periodo posterior a la segunda expulsión; la violencia de su antisemitismo es notable. Ante todo trataba de justificar la medida tomada por el emperador Leopoldo y mantener vivo el odio hacia los judíos: "El hebreo es ateo, le falta el honor, la conciencia, la virtud, la fidelidad e incluso la razón. Y esto en él es incurable". El judío es el enemigo mortal de todo lo cristiano y "podríamos llenar libros y más libros con sus canalladas". En su crónica de la peste, Abraham a Sancta Clara acusa a las brujas y a los judíos de ser los autores directos y voluntarios de esta terrible tragedia: "Es notorio que el flagelo pestilente ha sido obra del enemigo perverso, los judíos, los sepultureros y las brujas" [53]. Desde su cátedra, da por verdaderas las leyendas medievales según las cuales los judíos profanaban las hostias consagradas y sacrificaban a los niños bautizados para celebrar sus cultos demoníacos: "Este maldito perverso ha de ser perseguido allí donde se encuentre [...]. A causa de lo que le hicieron a Jesús, las narices de sus niños se les llenan de gusanos cada Viernes Santo, nacen con dientes de cerdo, y los hijos de aquellos que lo flagelaron tienen el brazo derecho más corto que el izquierdo" [54]. O aún más: "Después de Satán, los peores enemigos de los hombres son los judíos. [...] por sus creencias, no sólo merecen la horca sino también la hoguera" [55].

La literatura antisemita abundaba en la época, pero Abraham a Sancta Clara se distingue entre los escritores de su tiempo por su virulencia. Así lo piensa, entre otros, O. Frankl,[56] cuya opinión refleja la forma en que se consideraba al predicador agustino en los años en que Martin Heidegger publicó su artículo.

El antisemitismo y la xenofobia de Abraham a Sancta Clara se despliegan sobre el horizonte de un exacerbado nacionalismo. Al concebir a Austria como parte del mundo alemán, el predicador libera el sentido de sus críticas a las costumbres cuando se impone como criterio de juicio moral "la pureza del campesino suabo" y todo aquello que es *Teutsche,* por oposición a la invasión de costumbres venidas de los pueblos extranjeros: Francia, Italia, España. En *Centifolium Stultorum,* Abraham se pone en guardia contra el peligro que implica el empleo de lenguas extranjeras: hablar un idioma diferente del alemán es ya adoptar costumbres foráneas y no es raro que aquellos que se alejan de su lengua materna acaben convirtiéndose en traidores a la patria. En *Lauberhütt II* afirma que los jóvenes alemanes que emigran hacia otros países "para adquirir espíritu y buenas maneras", lo único que consiguen al regresar, con mucha frecuencia, "no es más que una enfermedad o un estilete clavado en el cuerpo, la picardía baja de los italianos o la desfachatez de los franceses". En cuanto a los adultos, pierden en el extranjero "su valor, sus bienes, su cuerpo, su alma. Parten para Francia como creyentes y vuelven como ateos; cuando retornan, en lugar de su fuerza de carácter y sus buenas costumbres, no traen más que dudas y pensamientos frívolos" [57]. En *Reimb Dich,* escribe que "los alemanes son los hombres más tranquilos y amables. Sin embargo, muchas naciones, enemigas de la luz

como los murciélagos, nos tienen envidia por nuestras cualidades y nos tratan como perros. Quizá porque tantas veces les hemos mordido las pantorrillas"[58]. No sólo son alemanes los más grandes pensadores e inventores, también la mejor y la más fuerte pintura que jamás haya conocido la humanidad es la que se hace en Alemania[59]. Y Abraham, desde luego, convierte a la patria en algo sagrado: "jamás abandona Dios a un alemán"[60].

La contribución de Abraham a Sancta Clara al desarrollo de las corrientes antisemitas en Austria y en el sur de Alemania es un hecho conocido por los historiadores;[61] su influencia será particularmente sensible en los sectores católicos. El movimiento antisemita católico, implantado principalmente en las clases medias y entre los intelectuales nacionalistas, está muy vinculado a la tradición medieval, y tiene precisamente en Abraham a Sancta Clara uno de sus principales modelos ideológicos[62]. Por eso la xenofobia y el antisemitismo radical del predicador agustino reciben nuevos bríos en los escritos y en los discursos de los fundadores del movimiento socialcristiano austríaco: los sacerdotes Josef Scheicher y Sebastian Brunner. Este último había caído desde muy joven bajo la influencia de Abraham a Sancta Clara y lo citaba en sus intervenciones públicas como autoridad indiscutible[63]. Precisamente, gracias a Brunner, todos los prejuicios y supersticiones que habían tomado cuerpo en la tradición antisemita de la época barroca y en el período llamado de los "judíos de corte" (1673-1782) y del josefismo, conocerán una expansión muy fuerte en la era del liberalismo[64].

El movimiento socialcristiano derivaba del romanticismo católico y, al igual que éste, consideraba al racionalismo de las Luces como su principal enemigo. El padre espiritual

de este movimiento fue el sacerdote redentorista Clemens Maria Hofbauer (1751-1821), quien muy pronto fue canonizado. Sus discípulos constituyeron en 1848 el "Movimiento de la Restauración Católica" al que se vinculó Sebastian Brunner[65]. El movimiento socialcristiano muy pronto convirtió la persona de Karl Lueger en un dirigente. Nacido en Viena, Lueger descendía de campesinos de la baja Austria por parte de padre, y de una familia de artesanos por parte de madre. Su clientela política corresponde a sus ascendentes. Doctor en derecho, Lueger se consagró a la política encarnando la figura del defensor y portaestandarte de "las gentes modestas" que formaban la mayoría de la población de los arrabales vieneses. En 1887 fundó, junto con los sacerdotes A. Latschka y L. Psenner, el órgano antisemita *Österreichischer Volksfreund,* y comenzó su carrera pública con un discurso que, en materia antisemita, superaba a todo lo que existía en aquella época[66].

Sostenidos en su mayor parte por el joven clero vienés, que se mostraba rebelde frente a la jerarquía conservadora y monárquica, apoyados también por los jesuitas, Lueger y sus socialcristianos obtuvieron casi tantos votos como los liberales en las elecciones locales de 1901. Lueger se convirtió así en el jefe del grupo antisemita en el Parlamento,[67] uno de cuyos diputados, Ernst Schneider, propuso un día, en el marco de una iniciativa para recompensar a todos aquellos que mataran pájaros, que se gratificara con una prima suplementaria a quien matara a un judío[68].

La representatividad parlamentaria entonces no importaba mucho en el país; en cambio, el peso político del ayuntamiento de Viena era decisivo: el movimiento socialcristiano se esforzó entonces por conquistar ese bastión. El estilo oratorio de los socialcristianos abundaba en

expresiones triviales, dichas en términos dialectales vieneses, y en ataques contra la retórica liberal, lo cual le valió ganar un eco considerable entre las masas populares. Sus promesas de acabar con "los intereses privados judíos que amenazaban con estrangular la economía y la población" fueron recibidas con entusiasmo por los funcionarios de la ciudad, pero también y sobre todo por los numerosos habitantes de los arrabales, sensibles a este tipo de propaganda. Ellos sufrían los efectos del rápido crecimiento de la población de Viena, hecho que planteaba terribles problemas de vivienda, sanidad e higiene, hasta tal punto que la capital austríaca tenía la mayor proporción de casos de tuberculosis de toda Europa.

Convertido en el dirigente indiscutible de los antisemitas y de los liberales, Lueger organizó una suerte de "lucha de clases" en el seno de la Iglesia y de la sociedad vienesa contra la alianza formada por la jerarquía católica, la aristocracia y los liberales. Ganó en varias oportunidades las elecciones municipales de Viena. Pero, temiendo los cambios a que daría lugar su eventual acceso al puesto de alcalde, el emperador se negó a confirmarlo, hasta el momento en que se hizo evidente que el fortalecimiento de la socialdemocracia se había convertido en un factor cada vez más amenazador. Por otra parte, la socialdemocracia, que aparecía como el verdadero enemigo interior, ponía a la orden del día la revolución violenta, razón por la cual también estaba considerada como infiltrada por los judíos denunciados por Lueger y sus partidarios. Finalmente Karl Lueger se convirtió en alcalde de Viena en 1897 y puso en marcha un largo proyecto de reformas populistas. Valiéndose de los recursos fiscales de que disponía en el nuevo cargo, compró a los británicos un sistema de alcantarillado,

hizo construir una red de tuberías de gas para la ciudad y dotó a Viena de líneas de tranvía. Extendió la red de distribución de aguas, hizo construir hospitales, escuelas e incluso un matadero público, respetando las normas de higiene más rigurosas[69].

Estrechamente ligado a la Internacional antisemita, Lueger recibió de Léon Daudet, en ocasión de su sesenta aniversario, con los siguientes votos: "Me contento sólo con exclamar ¡Abajo los judíos!". A su muerte, en 1910, largas caravanas de vieneses, así como numerosos admiradores alemanes y de otros países de Europa, se congregaron para rendirle un último homenaje. La emoción fue particularmente fuerte en el sur de Alemania, tal como lo demuestran los diarios de Constanza *(Konstanzer Nachrichten* del 10 de marzo), de Sigmaringen *(Hohenzollerische Volkszeitung* del mismo día) e incluso de Messkirch (*Heuberger Blatt*). Entre los asistentes al entierro figuraba el joven Adolf Hitler, quien, al evocar los recuerdos de juventud y de sus primeros balbuceos en el movimiento nacionalsocialista, escribiría en *Mein Kampf:* "Cuando la imponente procesión fúnebre, a la muerte del burgomaestre, se puso en movimiento desde el Ayuntamiento hacia la Ringstrasse, me encontraba entre los centenares de miles de personas que participaron de la triste ceremonia. Mi emoción interior se mezclaba con el sentimiento de que toda la obra de este hombre había sido vana, puesto que la suerte determinaba inexorablemente que ese Estado se perdería. Si el doctor Karl Lueger hubiese vivido en Alemania, habría ocupado el primer rango entre las primeras cabezas de nuestro pueblo; fue una desgracia para su obra y para él mismo que viviera en este Estado imposible"[70].

¿Qué consideraba Hitler insuficiente en el trabajo político realizado por Lueger? Por cierto, éste había conseguido, a diferencia de Schönerer, jefe de la corriente antisemita racista, promover y dirigir un verdadero movimiento de masas. Pero Hitler estimaba que, por falta de una base ideológica comparable a la de Schönerer, no había sido capaz de aportar a ese movimiento los elementos teóricos racistas que éste necesitaba[71].

El primer escrito de Martin Heidegger reseña la inauguración del monumento dedicado a Abraham a Sancta Clara y analiza su significado. El conjunto de circunstancias que rodearon el acontecimiento hacía indispensable la larga introducción que se acaba de leer. En efecto, a pesar de los esfuerzos del pueblo de Kreenheinstetten para recaudar los fondos necesarios, el aporte económico decisivo provino del Ayuntamiento de Viena, entonces gobernado por Lueger. Después de estudiar el pedido de Kreenheinstetten, el Consejo Municipal, en su sesión del 12 de julio de 1901, decidió apoyar la iniciativa para conmemorar el segundo centenario de la muerte del predicador agustino, "en razón de la estrecha relación que el poeta mantenía con la comunidad vienesa" y concedió un préstamo de mil coronas[72]. Poco después, el mismo organismo aceptó financiar la edición de las obras de Abraham a Sancta Clara[73]. Al cabo de varias discusiones, marchas y contramarchas, que significaron muchos años de trabajo para la comisión *ad hoc* constituida en Kreenheinstetten, el monumento se inauguró finalmente el 15 de agosto de 1910[74].

La fiesta organizada para la ocasión tuvo una enorme repercusión en la región. Todos los periódicos importantes dieron cuenta de ella: la *Hohenzollerische Zeitung* (16 de agosto), la *Neue Konstanzer Abendzeitung* y las *Konstanzer*

*Nachrichten* (13, 16 y 17 de agosto), así como la *Reichspost* de Viena (20 de agosto). El 16, los dos diarios de Messkirch, el *Oberbadische Grenzbote* y el *Heuberger Volksblatt,* subrayaron el carácter solemne de la fiesta y la amplia participación popular, acontecimiento sin precedentes en la región, patria de Abraham a Sancta Clara. Para la ocasión ("era como si el cielo se hubiese asociado al significado de esta conmemoración"), las casas del pueblo se engalanaron con flores y arcos cubiertos de frases del padre Abraham. En toda la ciudad flameaban las banderas.

Las ceremonias comenzaron con una gran misa a la que asistieron fieles de las comarcas vecinas. La ciudad de Viena envió dos representantes oficiales, el doctor Tomola, diputado, y el profesor Zimmermann. Estuvieron también presentes una delegación de monjes de la abadía de los benedictinos de Beuron, de Karl Bertsche (el más famoso especialista en la obra de Abraham a Sancta Clara) y otra de jóvenes católicos de Messkirch, con sus colores tradicionales.

"La multitud se puso en marcha, encabezada por un heraldo y cuatro caballeros, los cinco vestidos con hábitos multicolores de la época del padre Abraham y con armadura. Los escolares componían un grupo variopinto, cada uno con una bandera. Les seguían las niñas de la escuela, portando flores, la Asociación Militar y un importante pelotón de jóvenes ciclistas, con banderolas y coronas de flores, cerraban la columna. Al pie del monumento, el desfile fue recibido por el escritor Marquardt, quien saludó a los participantes en nombre de la ciudad, y por el cura Gessler, de Engelswies, quien descubrió el monumento e hizo entrega oficial del mismo a la ciudad. En representación de Viena, el doctor Tomola subrayó que "la ayuda

otorgada por los vieneses constituía una señal natural de reconocimiento, una respuesta a la generosidad de que había hecho gala Kreenheinstetten con respecto a Viena, al contribuir a su cultura con un hombre tan extraordinario que se había destacado en la lucha contra los turcos y los franceses: estamos orgullosos de que el padre Abraham haya salido de las mismas capas populares a las que pertenecen todos los aquí presentes; puesto que sabemos que los grandes hombres del pueblo no provienen de los palacios, sino que nacen de los hogares humildes de los modestos ciudadanos y campesinos". El doctor Tomola subrayó que no se limitaba únicamente a recordar la relación entre el padre Abraham y Karl Lueger (cuya madre también era suaba), sino "los vínculos de sangre que unen a Kreenheinstetten con Viena que, dándose la mano, saludan hoy la obra realizada por Abraham en favor del espíritu alemán". El homenaje terminó con la lectura, por parte de los escolares, de poemas de Abraham a Sancta Clara extraídos del *Florilegio* que le dedicó el profesor Karl Bertsche".

Los católicos de Kreenheinstetten, Messkirch e incluso Beuron, pertenecían en su mayoría a una franja del catolicismo alemán cuyas posiciones políticas y religiosas eran idénticas a las de los socialcristianos austríacos agrupados alrededor de Lueger. El sector tradicionalista, incondicionalmente fiel a la jerarquía conservadora, defendía otras opciones políticas. De ahí que, por ejemplo, se hayan escrito muchos artículos con ocasión de la muerte de Lueger, y hayan sido publicados en esa época por los *Historischpolitische Blätter,* revista perteneciente a la familia Görres[75]. Uno de ellos, "En memoria del doctor Lueger", reconoce el éxito del movimiento socialcristiano, pero critica su antisemitismo y advierte contra toda

identificación del catolicismo en general con el movimiento de Lueger.

El artículo de Martin Heidegger puede dividirse en dos partes principales. En la primera, da cuenta de los discursos pronunciados y describe, a su manera, la atmósfera que había reinado durante la ceremonia. En la segunda, habla en su propio nombre del significado que debe atribuírsele a Abraham a Sancta Clara y a la inauguración dcl monumento. En lo que concierne a la descripción, Heidegger se diferencia de los periodistas encargados de informar acerca del acontecimiento, e insiste en cambio sobre la simplicidad del acto popular y del escenario, y sobre la simplicidad de la ceremonia misma: "Lo que da a este acontecimiento un carácter propio, es el acento natural, fresco, sano, rudo por momentos [...]. Esta comarca de contornos apenas marcados, de sombríos bosques de abetos envueltos por la bruma, esos estallidos de viva luz que vienen de aquí y de allá, de las rocas calcáreas, y crean un ambiente extraño [...]. La ceremonia de la inauguración del monumento presenta esta misma imagen: simple, clara y verdadera".

Luego se refiere a los discursos, comenzando por el del cura de Engelwies, quien había expresado su gratitud a la ciudad de Viena por todo lo que había hecho, en esta ocasión, "para salvar el honor de su predicador". Heidegger valora la exposición del honorable representante vienés, para quien Abraham había sido un enviado de la Providencia, como lo fueron después "Clemens Maria Hofbauer y el inolvidable Lueger".

"El cuidado con que el austríaco eligió sus palabras", agrega Heidegger, "su fidelidad a sus convicciones, su amor al pueblo, operaron como un encantamiento".

Al mencionar el discurso que pronunció seguidamente el orador principal, el cura Martin, de Eigeltingen ("él también, hijo de la ruda montaña de Heuberg"), Heidegger subraya que "a través de él se expresaron la fuerza, la fe inquebrantable, el amor a Dios de un catolicismo original". Y agrega: "Hay que conocer el medio de Kreenheinstetten, hay que haber penetrado profundamente en la manera de pensar y de vivir de los habitantes de Heuberg, para comprender bien la singular atracción que emana del carácter del padre Abraham".

Después, al describir el monumento, Heidegger revela claramente la consideración que le merece la estatua, y a través de ella la figura del propio Abraham:

> La cabeza del genio (que por momentos se parece a la del viejo Goethe) deja entrever detrás de su amplia frente expresiva ese espíritu profundo, inagotable, que una energía indomable, aguerrida ante todas las tempestades, una sed de acción insaciable, hicieron fructuosa. La salvación del pueblo, en alma y en cuerpo, he aquí lo que buscaba este predicador verdaderamente apostólico.

Abraham a Sancta Clara se convierte así en una figura ejemplar, un guía enérgico, abierto a la salvación del alma tanto como a la salvación del cuerpo y del alma del pueblo.

> La historia literaria y cultural ha revisado su juicio sobre aquel que antaño calificaba de "farsante". Su humor teñido de malicia, sus rasgos chispeantes de espíritu, su ironía, a menudo mordaz, expresados en un lenguaje breve y conciso, fluido y flexible, no son

comprensibles sino como expresión de un genio de la oratoria, de un artista creador.

Este genio que forja su propia ley ha de convertirse, según Heidegger, en un contramodelo frente a la cultura de la época presente.

> ¡Si tan sólo nuestra época, de cultura puramente superficial, arrebatada por cambios rápidos, pudiera vislumbrar el porvenir volviendo su mirada hacia el pasado! Este furor por innovar que invierte los fundamentos, esta loca negligencia del contenido espiritual profundo de la vida y del arte, esta concepción moderna de la vida entregada a la sucesión rápida de los placeres instantáneos [...] son otros tantos indicios de una decadencia, de una triste renegación de la salvación y del carácter trascendente de la vida.

Es evidente que la crítica a la cultura propuesta aquí por Heidegger va bastante más allá de un tradicionalismo conservador: al explicar el problema de la oposición salud/enfermedad (valores del pasado auténtico/valores de un presente liberal y secularizado), Heidegger invita a una contraofensiva "espiritual" que tiene, por lo menos, connotaciones agresivas. Sobre todo porque toma precisamente la figura de Abraham a Sancta Clara como modelo de acción y de reacción:

> Personajes como Abraham a Sancta Clara deben seguir vivos entre nosotros, actuando silenciosamente en el alma del pueblo. Quiera Dios que sus espíritus circulen siempre entre nosotros, que su espíritu [...] se

convierta en un fermento poderoso para la conservación de la salud y, cuando la necesidad lo imponga, para el restablecimiento de la salud del pueblo.

Este texto permite suponer que el primer acercamiento de Heidegger a la obra de Abraham fue a través del *Florilegio* de Karl Bertsche, compuesto en 1910. La interpretación de Abraham que Bertsche hace en la introducción de su libro es similar a la de los socialcristianos y sigue el modelo de Heidegger. Del *Judas* de Abraham, Bertsche extrae la siguiente cita: "Quien nace bajo un techo de paja sólo tiene paja en la cabeza",[76] y la aplica al propio Abraham, añadiendo que "la verdad encuentra su patria más segura entre los campesinos, en las aldeas aún no contaminadas por esta peste que es la hipocresía que devasta los palacios". Bertsche alaba también los pasajes de Abraham en los que se expresa el nacionalismo exacerbado de éste[77]. Por lo que toca al antisemitismo evidente de Abraham a Sancta Clara, Bertsche usa un eufemismo: en sus polémicas con los "miembros de otras confesiones" el padre Abraham había sido "un hijo de su época", alguien que hablaba con "acentos que, a los oídos refinados del siglo XX, pueden parecer abruptos y groseros" [78]. En cuanto al resto, la selección de Karl Bertsche revela varios "temas": "La vida urbana",[79] "La vanidad de la vida terrena",[80] "Ricos y pobres",[81] "La muerte",[82] "La conciencia (Gewissen)" [83]. Desgraciadamente, la importancia de este texto en la formación filosófica y política de Heidegger se pierde para el lector desprevenido porque, sin ninguna razón, el artículo aparece reproducido en las Obras Completas, recientemente editadas, sin la cita del *Florilegio* de Bertsche que el propio Heidegger había incluido en 1910[84].

Todo este asunto es muy importante, puesto que Karl Bertsche publicará en 1943 las obras póstumas de Abraham a Sancta Clara en Viena, merced a la intervención y al apoyo de Baldur von Schirach, *Reichsstatthalter* hitleriano en la Austria ocupada. Volveré sobre ello cuando analice el contenido y el contexto del segundo escrito consagrado a Abraham a Sancta Clara por Martin Heidegger en 1964.

Me parece útil hablar también de la revista en que se publicó este primer texto, la *Allgemeine Rundschau.* Fundada en 1904 por el doctor Arnim Kausen, y completamente fiel al programa político del *Zentrum* católico, recogía las tendencias socialcristianas y antisemitas. En el número 12, aparecido unos meses antes de aquel en que figura el artículo de Martin Heidegger, se podía leer en un homenaje al doctor Lueger, que acababa de fallecer:

> Cuando Lueger fue elegido miembro del Parlamento local, comprobó inmediatamente la corrupción generalizada y detectó el origen de ella. Para liberar a su patria, comprendió que ante todo había que aplastar al liberalismo, dominado por los judíos, y fundar un nuevo partido: el mismo que más tarde lo llevaría al puesto de alcalde [...]. Precisamente entre 1875 y 1896 se desarrollará la lucha, verdaderamente grandiosa, contra el liberalismo judío, incrustado desde hacía generaciones en Viena [...]. Al comienzo, Lueger creyó que podría alcanzar este objetivo en el seno del partido demócrata. Pero, disgustado por la presencia de los judíos que se habían cobijado en este partido, decidió cambiar de filiación política.

Es decir, decidió fundar el movimiento socialcristiano. A partir de 1913, la *Allgemeine Rundschau* radicalizó aún más su antisemitismo y su oposición a la socialdemocracia. Veamos algunos de sus titulares: "La prensa judía y la socialdemocracia", "Nacionalismo alemán y cristianismo social", "Richard Wagner", "El radicalismo en el país de Bade" [85]. Sin embargo, la evolución ulterior de la revista no la llevará a apoyar al nacionalsocialismo en ascenso. En 1932, se pronunciará abiertamente contra la legalización del NSDAP[86].

Quisiera volver a considerar ahora la relación entre Heidegger y el culto al padre Abraham, tal como se presentaba en su región natal. Pese a su corta edad, Martin Heidegger era ya una figura conocida, y por esta razón encontramos su nombre en el homenaje brindado al monje agustino. Así, el diario católico de Messkirch, el *Heuberger Volksblatt,* en su número del 21 de julio de 1909, informaba a sus lectores "que el joven Martin Heidegger, estudioso y talentoso hijo del sacristán Friedrich Heidegger, ha obtenido su bachillerato en Friburgo, con las mejores calificaciones, y desea consagrarse al estudio de la teología".

El 3 de septiembre de 1909 se leía en ese mismo periódico que "el entusiasmo por Abraham a Sancta Clara tiene un fuerte arraigo entre los estudiantes. Por eso ha surgido la idea de organizar, con la mayor sobriedad, una fiesta de homenaje a este gran personaje". La fiesta tuvo lugar el 6 de septiembre en la localidad vecina de Hausen-im-Tal, y convocó a un amplio sector de la población. En ese mismo periódico leemos, el 10 de septiembre, que numerosos estudiantes asistieron a la ceremonia:

> Todos venían con el mismo propósito: honrar a nuestro gran compatriota, Abraham a Sancta Clara,

rememorar su obra para encontrar en ella una fuente de entusiasmo, un ideal nuevo para nuestra vida profesional [...]. Desde el comienzo éramos conscientes de las dificultades que había que superar para que estas festividades pudieran realmente celebrarse. Se necesitaba, ante todo, suscitar el entusiasmo y despertar la energía de cada uno, lo cual exigió mucho tiempo. A continuación, había que designar a aquellos que pronunciarían los discursos y se encargarían de las tareas concretas: el desarrollo de la ceremonia muestra con bastante claridad hasta qué punto la elección fue la correcta [...]. La presidencia estaba ocupada, con gran habilidad y juicio, por el estudiante en teología Martin Heidegger, de Messkirch. Él inauguró las festividades con palabras poéticas y, en su breve alocución, recordó el motivo del encuentro, a saber, la voluntad de rendir homenaje al escritor y predicador que había sido Abraham a Sancta Clara.

El periodista describe a continuación los momentos más notables de la ceremonia, y más tarde se refiere al discurso pronunciado por Heidegger: "Una vez cantados los himnos, el presidente Heidegger habló, con un estilo propiamente clásico, sobre las polémicas literarias en el seno del catolicismo alemán. Expuso, con términos muy adecuados, las disputas entre las revistas *Hochland* y *Gral*, y demostró claramente cómo *Hochland,* que se aventura cada vez más lejos en las aguas del modernismo, con sus críticas exageradas hacia los escritores católicos, arruina el proyecto de su fundador Karl Muth. Sería deseable que este discurso, tan objetivo y tan claro en la exposición de los aspectos positivos y negativos de ambos lados, pueda ser

ampliamente conocido. Para terminar, Heidegger recomendó con insistencia a los que le escuchaban, especialmente a los alumnos del Liceo, que se suscribieran a *Gral* y se afiliaran a la organización que publica esta revista. Su intervención se ganó el aplauso ensordecedor de los presentes". El *Heuberger Volksblatt* —órgano del *Zentrum* católico en Messkirch— evoca a continuación la lectura que hizo el estudiante de filosofía Neush, de pasajes extraídos de *Judas el canalla* de Abraham a Sancta Clara, para concluir diciendo: "Una vez que Heidegger hubo dado las gracias a todos aquellos que habían contribuido al éxito de la ceremonia, ésta terminó con un último cántico". A esta celebración siguió otra, por parte de los estudiantes de la *Realscllule* de Messkirch, en diciembre de 1909[87].

La polémica que había servido de tema central a la intervención de Heidegger, el *Literaturstreit,* agitaba en aquella época a los católicos alemanes, enfrentando a los sectores integristas y ultraconservadores dirigidos por el ideólogo vienés Richard von Kralik, y a los modernistas, agrupados alrededor de Karl Muth. Sus respectivas revistas, *Der Gral* y *Hochland,* defendían posiciones explícitamente opuestas en cuanto a la actitud que los católicos debían adoptar ante la cultura moderna y Ios problemas que ésta planteaba a la Iglesia y al dogma. Según von Kralik, la cultura católica, a la defensiva después de la *Kulturkampf,* debía volver a las fuentes y dar nacimiento a una literatura y a una ciencia específicamente católicas, ajustándose a la más estricta sumisión a la voluntad de Roma[88]. Von Kralik y su revista denunciaban la tentación de Karl Muth y su *Hochland* de instruirse e impregnarse de cultura no católica, afirmando que se trataba de una traición a las ideas católicas que, por naturaleza, eran superiores y

verdaderas[89]. El papa Pío X intervino directamente en la polémica dirigiéndole a von Kralik una carta en ese mismo sentido[90]. Richard von Kralik era entonces la principal figura del catolicismo integrista, poderoso en el sur de Alemania pero sobre todo en Viena, su bastión ideológico.

Sus partidarios constituyeron una organización militante, el *Gralbund*, de la que se hizo miembro el joven Heidegger y en el seno de la cual parece haber tenido funciones importantes. Por sí solo, el nombre de este grupo expresa, con claridad, su inscripción dentro del ámbito *bündisch* que, paralelamente, en el cuadro del movimiento juvenil (*Jugendbewegung*) se convertiría pronto en la juventud *völkisch,* precursora inmediata del nacionalsocialismo. En Austria, los *Bündisch* hicieron su aparición en las clases medias, como grupos de apoyo a los austríacos de habla alemana que luchaban por una identidad nacional "germánica" [91]. El *Bund* reunía a sus jóvenes miembros, en "comunidad", y a través de una "vida simple", opuesta a la civilización y a la técnica, se fijaba por tarea realizar una misión singular, fundada sobre lo vivido *(Erlebnis)* en la comunidad, dirigida por *Führer* carismáticos. Se trataba de renovar los vínculos con lo que era propiamente el pueblo ( *Volkstum) y* con sus tradiciones[92]. El catolicismo de von Kralik era, pues, un germanismo acabado:

> Como dice el Libro de Daniel, toda nación tiene su propio príncipe angélico, su ángel protector, un genio que la guía. Así como cada miembro del cuerpo orgánico (aunque no todos tengan la misma dignidad) tiene una función diferente, así también la divina Providencia ha encargado a los diferentes pueblos y Estados una responsabilidad v una misión diferentes. La psicología

de los pueblos demuestra que hay pueblos activos y pueblos pasivos [...] Tácito [...] ha colocado a los germanos de su tiempo muy por encima de todos los otros pueblos, porque lo que él más admiraba era el espíritu germánico. Este hecho constituye, como lo vio Jakob Grimm, el cuadro de honor de los germanos de todos los tiempos[93].

Todo esto estaba estrechamente vinculado con el ideal del nuevo Imperio Romano-Germánico, dirigido por la Austria católica. Para von Kralik, de los dos centros espirituales germánicos, el arianismo gótico protestante y el catolicismo *fränkisch,* sólo este último daba pruebas de poseer vitalidad histórica. En contra de la concepción prusiana y protestante, von Kralik afirma que son los reyes carolingios, sobre todo Carlomagno, quienes crearon la grandeza germana, en estrecha relación con Roma y el papado. La ideología *grossdeutsch* fue esencialmente católica. Se trataba no de aislar a los alemanes, sino de reunirlos, junto con los daneses germanos y los eslavos de Bohemia, a los húngaros, quienes muy pronto aceptarían a los príncipes alemanes. "El pueblo alemán no muere, su sustancia está sana y crece, se desarrolla, está adaptado para la vida; mucho más que el pueblo francés y sus otros rivales, el pueblo alemán es más pueblo *(völkischer)* [...]. No es casualidad que *deutsch* significa lo mismo que *völkisch,* puesto que desde la *Germania* de Tácito, el pueblo alemán es el único que merece ese nombre en toda la época posclásica. Todo lo que tiene valor de pueblo *(völkisch),* valor político y cultural desde la Antigüedad, en Italia, España, Galia, Bretaña, Rusia, etc., ha recibido la influencia germánica. Desde Cristo en adelante, el mundo progresa hacia su

realización germánica y cristiana. [...] la idea del gran Imperio germánico es indestructible"[94].

Así pues, sus ideas "revolucionarias" y, al mismo tiempo, conservadoras, recogieron de forma explícita los principios formulados por Richard Wagner—de quien von Kralik se consideraba heredero—[95] y por el neorromanticismo austríaco, cuyos precursores habían sido el redentorista Clemens Maria Hofbauer y Friedrich von Schlegel[96]. "La idea del Reich está indisolublemente vinculada al romanticismo alemán que, en rigor, debería ser llamado germanismo. Este ideal toma forma a partir de 1871 en Richard Wagner como antítesis del bismarckismo: Bayreuth, los Nibelungos, Parsifal. [...] sobre estas bases deben fundarse la nueva poesía, el nuevo arte, la nueva ciencia católicas"[97]. "De Austria, patria del canto de los Nibelungos, de Walther von der Vogelweide, de Grillparzer, y de Raimund, y de Alemania, patria de nuestros clásicos weimarianos, renacerá siempre el espíritu alemán, suficiente para crear la verdadera forma *grossdeutsch* o, para decirlo mejor, para recrearla aún más. Esto no debe ser entendido como imperialismo, puesto que el pueblo alemán es el único pueblo de dimensión universal. Los ingleses y los norteamericanos no son más que vástagos de Alemania, y todo lo que saben lo han aprendido de los alemanes. La madre, ha sido siempre Alemania" [98].

Von Kralik concluye: "La literatura alemana es la única literatura universal, en el sentido de que es la única capaz de asumir y hacerse cargo de todos los demás pueblos, y gracias a este incomparable instrumento que es la lengua alemana. La lengua alemana es la más perfecta de todas [...]. Sólo cuando la humanidad tenga como guías a Alemania y Austria, sabrá lo que es la política, porque hasta ahora

no tiene idea de ello"[99]. En el mismo sentido, conviene señalar la función que von Kralik atribuye a Abraham a Sancta Clara,[100] pero también su antisemitismo, que, aunque sobrentendido, sirve de fundamento a sus opiniones religiosas y sociales. Von Kralik no disimula su total acuerdo ideológico con el doctor Karl Lueger y su movimiento socialcristiano antisemita[101]. En los archivos de la ciudad de Viena se conservan numerosos manuscritos inéditos de von Kralik, y en algunos de ellos se refiere explícitamente al *Gralbund,* a su programa, a su reflexión y a su opción política. En *Der Wiener Gralbund* (febrero de 1920), von Kralik dice que la obra y el espíritu que animaban al *Gralbund* se fundaban "en la misma corriente espiritual que condujo a la victoria al movimiento socialcristiano del alcalde, el doctor Karl Lueger", y que uno de los primeros promotores del *Gralbund* fue el poeta Franz Eichert, autor de numerosos cantos de lucha socialcristianos.

Von Kralik cree que el lenguaje y la literatura juegan un papel determinante en la historia[102]. Esta idea implica la crítica del arte y la cultura modernas, crítica que el joven Heidegger retoma casi literalmente por su cuenta en su artículo de 1910, utilizando la misma terminología. Asimismo, los conceptos de "alma del pueblo" y de "tradición", que usa Heidegger en su artículo, figuran, de la misma manera y en un contexto análogo, en von Kralik[103].

En el entorno de Richard von Kralik y de su movimiento, encontramos a J. Weiss (1820-1899), historiador y teólogo católico que dio su nombre a la Fundación gracias a la cual Heidegger obtuvo una beca para financiar una parte de sus estudios. Weiss era el autor de un monumental tratado de historia en veintidós tomos[104] que, después de su muerte, fue completado precisamente por Richard von

Kralik. Otras figuras importantes son Karl Bertsche, quien escribió acerca de Abraham a Sancta Clara en *Der Gral*,[105] y Josef Nadler, discípulo de Kralik y colaborador de *Der Gral*[106]. La correspondencia entre Nadler y Kralik, conservada en los archivos de la ciudad de Viena, nos permite representar la manera en que los "patriarcas" integristas influían sobre la juventud de la época; es evidente que el "movimiento de la juventud" obedecía a directivas venidas del exterior, ideológicamente articuladas con ciertas fuerzas sociales y políticas tradicionales.

## CAPÍTULO IV

# LOS ESCRITOS DE HEIDEGGER EN *DER AKADEMIKER* (1910-1912)

Para estudiar el período de formación ideológica de Heidegger, que va desde 1910 hasta la obtención de su doctorado (1913), es importante hacer referencia a sus escritos en *Der Akademiker* (revista mensual de la Asociación Católica de Académicos, Munich, 1908-1917), desconocidos hasta ahora y de cuya existencia me informó Hugo Ott. Se trata de ocho escritos, tres artículos, cuatro recensiones y una crítica. Los artículos son: "Per mortem ad vitam" (reflexiones sobre "Mentira vital y verdad vital", de Jörgensen), nº 5, marzo de 1910, pp. 72-73; "Orientación filosófica para académicos", nº 5, marzo de 1911, pp. 66-67, y "Psicología de la religión y subconsciencia", nº 5, marzo de 1912, pp. 66-67. Las recensiones son del libro "Autoridad y libertad. Consideraciones sobre el problema cultural de la Iglesia", de F. W. Förster, nº 7, mayo de 1910, pp. 109-110; de "Labios sellados. Relatos de la vida popular irlandesa del siglo XIX", de Ad. Jos. Cüppers, nº 1, noviembre de 1910, p. 29; de "El libro de viajes. Luz y naturaleza oscura y espíritu", de J. Jörgensen, nº 3, enero de 1911, p. 45; un comentario crítico de los *Elementae Philosophiae Aristotelico-Thomisticae,* vol. I, Lógica, Philos. Nat. Edit. II de Josef Gredt OSB, nº 5, marzo de 1912, pp., 76-77, y otra recensión de la "Biblioteca de novelas y cuentos valiosos" (editados por Hellinghaus), nº 3, enero de 1913, p. 45.

*Der Akademiker* se comenzó a publicar en noviembre de 1908 (Herder/Munich) y dejó de publicarse en 1917. El doctor Kausen, director de la *Allgemeine Rundschau,* presentó *Der Akademiker* como un "órgano intercooperativo general para los académicos católicos", que se ocuparía de "todos los ámbitos de la vida estudiantil, de cuestiones científicas, así como religiosas, social-caritativas, artísticas y literarias, y de los intereses propios..." (nº 1, noviembre de 1908).

La estructura temática de la revista era clara y congruente con su finalidad de adoctrinamiento. Asumía plenamente la posición oficial de la jerarquía eclesiástica con respecto al modernismo*[107], y defendía los intereses católicos en la *Kulturkampf*[108]. En las disputas literarias, *Der Akademiker* sostenía las posiciones integristas de Richard von Kralik, pero permitía que los partidarios de Karl Muth también expusieran sus opiniones[109]. En el nº 1, noviembre de 1908, p. 12, aparece un artículo sin firma: "Los católicos alemanes en la vida literaria de la actualidad"; E. Baur escribió sobre la "vida literaria católica" en el nº 1, noviembre de 1909, pp. 11-12; A. Illinger sobre "Vida literaria católica" en el nº 2, diciembre de 1909, pp. 25-26. Otro tema permanente fue el ataque frontal al marxismo y el esfuerzo por divulgar y popularizar la doctrina social de la Iglesia[110]. El trabajo proselitista no se limitaba a lo teórico, sino que intentaba interesar a los estudiantes católicos en jornadas de estudio, a la vez que procuraba conseguir que se asociaran en instituciones católicas *ad hoc*[111]. Cabe

* Por "modernismo" en alemán, se entiende un movimiento eclesiástico cuyo propósito manifiesto era llegar a conciliar los dogmas católicos con la ciencia moderna. Fue condenado por el papa Pío X.

señalar que durante la estancia de Martin Heidegger en Friburgo las agrupaciones estudiantiles friburguesas ocuparon una posición de vanguardia dentro del activismo católico[112]. H. Auer destaca las actividades con obreros y aprendices y pone como ejemplo la colaboración de los estudiantes católicos austríacos en el trabajo proselitista del partido socialcristiano. Con el propósito de integrarlos a una vida católica activa, la revista divulgaba la concepción católica de las misiones alemanas y su vinculación con la política colonialista, invitando a los estudiantes a colaborar con ellos[113]. En el nº 3, de enero de 1911, el príncipe Alois von Löwenstein llama a la "movilización de todo el pueblo católico contra Satán"*[114].

Durante la Primera guerra mundial la revista asumió plenamente la actitud belicista general y lo hizo dedicando una sección permanente a la "Literatura de guerra", en la que se recomendaba lo mejor sobre el tema. Así, por ejemplo, en el número de julio de 1915, pp. 37-38, se publica un artículo, "Las profecías para la guerra mundial 1914/1915", en el que se trata de ridiculizar al "poeta de Sión (sic) Robert Hamerling", y en el nº 2 de febrero de 1915, p. 26, se hace un elogioso comentario de los escritos del racista H. St. Chamberlain. En el nº 1 de diciembre de 1914, p. 7, Engelbert Krebs comenta "Cartas del campo de batalla", de Heinrich Mohr.

El antisemitismo que caracterizaba a los sectores eclesiásticos también está muy presente en *Der Akademiker,* no sólo en función de análisis literarios o históricos, sino también de política coyuntural. La revista dedicó un espacio

* Cfr., también W. Beier: "Die akademischer Missionsbewegung auf dem Katholikentag zu Mainz", en el nº 1, noviembre de 1911 pp. 1-5.

especial a un homenaje rendido al alcalde vienés Karl Lueger con ocasión de su muerte. En el nº 1, noviembre de 1910, pp. 2-3, apareció un artículo de Josef Eberle, "Doctor Lueger y la esencia del ser estudiantil", en el que se resaltaba la importancia espiritual de Lueger para los estudiantes y su vinculación con la tradición romántica y Richard Wagner. La identidad ética de Lueger provenía de su experiencia vital, una cercanía a la vida que trasciende las teorías y "las facultades de filosofía". Solo, Lueger hubo de luchar contra la burla de muchos hasta obtener finalmente la victoria. Parte viva del pueblo, también Lueger era "tosco" y su vida es un ejemplo de la virtualidad del pueblo. El antisemitismo del articulista alcanza el éxtasis cuando escribe: "Como Schiller, el idealista por excelencia, ha puesto en boca de Karl Moor: maldición sobre el siglo chupatintas, maldición sobre el siglo de los castrados impotentes, maldición sobre los injustos y los malhechores; eso vibraba también en el alma del joven Lueger. Por ello incuba venganza, quiere reformas, la expulsión de todo lo débil y frívolo de su patria". J. Eberle, editor de la revista católica *Schönere Zukunft,* fue uno de los publicistas católicos más conocidos de la Austria de entreguerras. Su obra fundamental *Grossmacht Presse* (Munich, 1912) se convirtió en un clásico del antisemitismo. Para Eberle, la cuestión judía era "la cuestión de las cuestiones". Su solución: "La limitación de los judíos en todas las ramas de la cultura y la economía en el porcentaje correspondiente a su población". En su revista, *Das Neue Reich,* escrita por académicos católicos y dirigida a los intelectuales, se cultivaba un soez antisemitismo. Importa mucho señalar que precisamente Richard von Kralik va a publicar allí un texto que le había sido enviado como propuesta para un "Himno

nacional provisional": "¡Dios mantenga y Dios defienda nuestro país de los judíos! Fuertes gracias al sostén de la fe, cristianos, tened las manos firmes. ¡Déjanos defender la herencia de nuestros antepasados frente al peor enemigo, que no corrompa a nuestro pueblo, permaneced fielmente unidos!" *(Das Neue Reich,* 16 de enero de 1919, citado en *Kirche und Synagoge,* vol. II, p. 520). Después de la noche de los pogroms antijudíos, J. Eberle dirá que, "frecuentemente, sólo los nietos y los hijos de los nietos pagan las cuentas y las deudas de los padres" *(Schönere Zukunft,* 27 de noviembre de 1938, citado en p. 524).

También otros autores de *Der Akademiker* sostienen posiciones antisemitas. Por ejemplo, M.G. Lap, al hacer una recensión de "Nuevas ediciones de clásicos", y comentando las obras de Lenau, destaca que "la nobleza de Lenau, a diferencia del judío Heine, dio a su dolor universal un rasgo de grandeza" (nº 8, junio de 1914). Asimismo el joven Heidegger atacará violentamente a los judíos Heine y Brandes, sumándose con ello a la política de la revista[115]. La difusión de la obra de Abraham a Sancta Clara y su significado pedagógico espiritual era otro de los temas recurrentes de la publicación[116].

*Der Akademiker* cumplía una función relevante en la organización de los jóvenes católicos académicos. A lo largo de todos los números publicados, la revista aparece coordinando y dando a conocer el trabajo de importantes organizaciones católicas de la época, especialmente el de las "Asociaciones Académicas Pianas de Alemania"[117]. Una de ellas fue fundada en 1907 en Austria por el jesuita Viktor Kolb definida como "asociación de lucha, asociación de defensa contra la Alianza Israelita Universal"[118]. La "Alianza Israelita", según Kolb, se había apoderado en Austria,

como en todas partes, de la mala prensa, a fin de llevar a cabo su "plan mundial", (Weltplan): "Derrocar a la cristiandad en lo religioso, lo moral y lo material, y reconstruir el nuevo Sión sobre las ruinas de los pueblos cristianos" (*Reichspost*, del 18 de noviembre de 1907)[119]. En un año y medio el padre Kolb logró reunir 75.000 miembros en su organización.* En el nº 3 de enero de 1909, *Der Akademiker* publicó un mensaje de Pío X a la *Unio Piana* (Asociaciones Académicas Pius de Alemania). La revista se ocupaba igualmente de las actividades de otras organizaciones católicas, como la "Asociación San Clemente María Hofbauer",[120] la "Asociación Marca Meridional" (junio, 1912, p. 120), la "Junta Católica Académica", el "Gral",[121] las "Asociaciones Social-Caritativas de Estudiantes Católicos de Alemania" y la "Asociación de San Vicente"[122].

El conjunto de las contribuciones de Martin Heidegger a *Der Akademiker* se caracteriza por su actitud de incondicional y radical apoyo a las posiciones reaccionarias más irreductibles del integrismo, por su actitud agresiva frente al modernismo y sus derivaciones teológico-filosóficas, por su defensa del socialcristianismo, aristocratizante y populista a la vez, y por un tono marcadamente antisemita. Pero también debe señalarse que, hacia 1912, Heidegger comienza a definir con claridad cuáles eran para él las limitaciones de la filosofía tomista, sin por ello cuestionar en absoluto la interpretación de la historia y de la sociedad que había tomado de la Iglesia. Para ilustrar esta actitud general es importante aludir ante todo a su escrito *Per mortem ad*

* P. Holfrichter "Die österreichischen Katholikentage des zwanzigsten Jahrhunderts (bis 1933)". Disertación filosófica no publicada. Viena, 1966, p. 515.

*vitam* (reflexiones sobre "Mentira vital y verdad vital" de Jörgensen), publicado en el nº 5, marzo de 1910, pp. 72-73. El objetivo del artículo era destacar la conversión de Jörgensen al catolicismo. Al describir este proceso en el escritor danés, Heidegger aporta nuevos elementos para entender su escrito sobre Abraham a Sancta Clara. El joven Heidegger veía en Abraham una "personalidad" descollante, un *Führer* del pueblo. Pero no en la acepción secularizada del término. Por el contrario, la crítica de Heidegger al culto de la personalidad tal como se practicaba en la época es muy dura: "En nuestros días se habla mucho de la 'personalidad' y los filósofos encuentran nuevos conceptos de valor. Al lado de lo crítico, lo moral y lo estético, utilizan también la 'valoración' de la personalidad, especialmente en la literatura. La persona del artista pasa a ocupar el primer plano. Así, se oye hablar mucho de personajes interesantes: P. Verlaine, el 'borracho genial'; M. Gorki, el gran vagabundo; el dandy Oscar Wilde; el superhombre Nietzsche. Pero si uno de ellos, sumido en la gran mentira de la vida bohemia, se ve de repente favorecido por un instante de gracia y, cobrando conciencia destruye los altares de los falsos dioses y se convierte en cristiano, entonces le llaman trivial y repugnante"[123]. La condición de la constitución de una personalidad como tal no es, pues, ni la propia fuerza ni la libertad. A lo sumo puede dar lugar a una "vida de gitanos", pero no a un hombre auténticamente cristiano y fuerte. La propia fuerza y la libertad sólo producen tal resultado si están orientadas por la tradición y bajo la autoridad de una instancia superior e indiscutible. En aquella época, Heidegger veía esa instancia en la Iglesia, su tradición y magisterio. Heidegger describe así el *currículum* ideológico de Jörgensen: "A los dieciocho años,

Jörgensen era ateo. Y pronto nadaba en las corrientes librepensadoras encauzadas por el Heine danés, Georg Brandes; hacia los años setenta, la investigación y el libre pensamiento se convirtieron en el grito de batalla de los literatos daneses modernos".

Ilustración y judíos (Heine y Brandes) eran, entonces, la fuente del pantano del cual Jörgensen debía salir. La agresividad de Heidegger contra Heine era una constante. Al juicio de M.G. Lap, quien al "judío Heine" le negaba toda grandeza, cabe agregar el de A. von Roth en su artículo "Orgullo de los poetas. Una charla" (nº 1, noviembre de 1910 pp. 8-9), un comentario chovinista que asume las opciones estéticas de von Kralik: "La expresión 'soy un poeta *alemán'*, suena algo extraña en un hombre que recibía del gobierno francés una pensión por su actividad literaria filofrancesa, que no se privaba de calificar las guerras de liberación de 'patadas de asno prusiano contra el león moribundo', y que temblaba al pensar que las sucias botas teutonas pudieran profanar de nuevo el suelo sagrado de los bulevares parisinos".*

Brandes había sido el intermediario para que "el espíritu de Nietzsche y Zola se convirtiese en "todopoderoso", "Jörgensen bebió de las enseñanzas del mayor ateo de Dinamarca, J. P. Jacobsen, un hombre demasiado débil para vivir y no lo suficientemente enfermo para morir, que arrastraba una existencia miserable, un decadente ejemplar".

La crítica de Heidegger a la estética que orientaba tal movimiento literario se ajustaba estrictamente a los

* *Op. cit.*, p. 9. Sobre el contexto histórico y literario en torno a Brandes y Jörgensen, cf. H Marie Svendsen: Geschichte der dänichen Literatur. Neumünster, 1964, pp. 354 y ss.

principios integristas de Richard von Kralik: "En la belleza tiene el artista su corazón y allí tiene también su arte. Pero, ¿qué encontraron bello aquellos que sólo conocían un precepto y un objetivo? El infeliz autor de *Niels Lyhne* responde: 'Encuentro bello lo salvaje, la naturaleza indomable e indomada, la ardiente y nunca satisfecha pasión del hombre renacentista'. El más puro entusiasmo cesarborgiano de un Nietzsche. Ofrecían incienso a los ídolos de la crueldad y del pecado. El becerro de oro, la fama de Venus babilónica estaban puestos en los altares. ¿Y qué se proponía su poesía? Adular los bajos gustos del pueblo [...]. Así eran los hombres que descargaron de sus espaldas el 'supranaturalismo'. Los enemigos del oscurantismo, los grandes personajes que llegaron a desarrollar por completo su yo. Su vida era un éxtasis. Y así continuaron cayendo, hasta llegar a aunar la muerte y la desesperación y a llamar sagrada 'la descomposición'"[124].

La conversión es la fase que sigue al estado de dolor y descomposición. Pero es un milagro. "Hasta que llegó el día en que Dios hubo de ayudar. Él vio. El darwinista se movió. Con férrea consecuencia avanzó, ascendió"[125]. Heidegger había juzgado con desprecio la incapacidad vital de Jacobsen ("existencia miserable", "demasiado débil para vivir y no lo suficientemente enfermo para morir") y a ella va a oponer una salud vital, una energía en la que se sintetizan la fuerza natural y la gracia divina, precisando los rasgos esenciales que caracterizaban su imagen de Abraham a Sancta Clara. Incluso sus caracteres físicos reflejados en la estatua (cf. más arriba). Pero aquí, Heidegger precisa mejor su concepción de las cosas y llega a formular algo así como un darwinismo espiritualista sobrenaturalizado a diferencia del darwinismo propiamente dicho: "La felicidad

sólo es posible a través de la mentira vital. ¿Está en lo cierto Ibsen con esta frase? No, contradice una ley fundamental biológica. La verdad conduce por naturaleza a la felicidad, la mentira a la ruina. Esta es la premisa fructífera. Apártate de la verdad, y ella te castigará por tu transgresión. Pero ahora, ¿quién ha buscado más estrictamente la verdad?, ¿quién no ha tirado todos los prejuicios por la borda, rotas todas las cadenas?, ¿quién no ha creado con la 'soberanía del Yo espiritual y moral' su convicción? Los grandes personajes que hemos visto ¿hallaron la felicidad? No: la desesperación y la muerte. Ved aquella fila de testigos, que se han desviado del camino y se han apuntado la sien con el revólver. Ninguno de ellos poseía la verdad. Así pues, el individualismo es una norma falsa. Por ello, aparta de ti la voluntad de la carne, las doctrinas mundanas, las del paganismo"[126].

El supuesto más abstracto es formulado por Heidegger de modo absolutamente explícito: "Y nuevamente una hipótesis biológica. La vida más alta es condicionada por la caída de las formas inferiores. La planta necesita para su crecimiento las materias inorgánicas. El animal sólo puede vivir por la muerte de la planta y así ascendiendo sucesivamente por grados. Si quieres conseguir espiritualmente la gloria eterna, entonces muere y mata lo inferior dentro de ti. Obra de acuerdo con la gracia sobrenatural y resucitarás"[127]. En la conversión de Jörgensen, Heidegger no ve solamente la fuerza de lo católico, sino también una vuelta a la patria *(Heimat)*. Y en su comentario sobre *El libro de viaje* ve la vuelta a Dios como vuelta al hogar *(Heim)*: "Ve en las viejas ciudades alemanas el mirador sombrío, las imágenes de la Virgen que le son familiares en las esquinas de las casas y escucha las tristes canciones populares.

Como la noche de un junio alemán, que se ha disuelto en un silencio de ensueño, cubre sus amados libros. La busca de Dios y su cumplimiento, esa añoranza del converso buscando un hogar, había de constituir el fermento más poderoso de su arte" (nº 3, enero de 1911, p. 45).

La recensión del libro de Friedrich Wilhelm Förster cobra importancia porque abre algunas interrogaciones acerca de la evolución ideológica de Heidegger. Por otra parte, el espacio concedido por *Der Akademiker* a Förster merecería un estudio especial, teniendo en cuenta la política editorial de la revista.* Förster tuvo una activa participación en el movimiento pacifista durante la Primera guerra mundial, y esa actitud le valió ser perseguido no sólo en Prusia, sino también después de la Segunda guerra, cuando se convirtió en una figura clave de la denuncia contra Alemania.** El hecho de que no se haya podido encontrar hasta ahora ninguna publicación de Heidegger sobre la Primera guerra, cuando la mayor parte de los intelectuales alemanes participaron activamente en promoverla, nos plantea la pregunta de si Heidegger —también bajo la influencia de Förster— mantuvo una cierta distancia con respecto a la contienda. A pesar de que más tarde, particularmente en su homenaje a Schlageter (cf. más

* Cf., en la "Sozial-Studentische Chronik", un anuncio a la publicación posterior de una recensión de su libro *Christentum und Klassenkampft* (nº1, noviembre de 1908, p. 111). En el nº 3 de enero de 1909, pp. 44-47. C. Sonnenschein, "Sozialstudentische Chronik", recensión de *Christentum und Klassenkampft.* En el nº 5, de marzo de 1910. Preimpresión del prólogo a *Autorität und Freiheit,* pp. 65-66, en el nº 3, mayo de 1915, p. 32, notas sobre *Der Krieg und die Sexuelle Frage.*

** Cf. Bruno Hipler (Hrsg.), "Wilhelm Förster. Manifest für den Frieden eine Auswahl aus seinen Schriften" (1893-1933). Paderborn, 988.

abajo), se haya sumado de manera activa a la política belicista y agresiva de los nazis.

Aunque aquí no podemos resolver la cuestión, cabe indicar que, al menos en su recensión de *Der Akademiker,* Heidegger no alude en absoluto a este aspecto central de la obra de Förster, y en sus comentarios escoge aquellos pasajes de Förster en los que éste aparece como un ideólogo abiertamente reaccionario. Heidegger destaca así los mismos aspectos que hizo resaltar al analizar la conversión de Jörgensen.

> Las contradicciones flagrantes de nuestro tiempo, aquí el obstinado fanatismo de la realidad del orden natural y socialista de la existencia, allí los nuevos mundos del pensamiento y de los valores de la existencia, que construye la filosofía de la inmanencia, son el resultado final de un autonomismo sin barreras. Förster suscita ahora la cuestión de la competencia: ¿está el individualismo moderno capacitado, calificado, para solventar los problemas más hondos de la vida religiosa, moral, sea en su sentido propio, sea en el sentido general? Por vía de inducción, el autor llega a un decidido no.*

La primera razón que Heidegger alega es el abecé del antidemocratismo: "Ya el mero hecho, casi abrumador, de que la mayoría de los seres humanos... abandonados a sí mismos no hallan la verdad, no la quieren poseer, antes bien la clavan en la cruz resta todo fundamento a la

* *Der Akademiker*, nº 7, mayo de 1910, p 109. Förster, Fr. W., *Autorität und Freiheit Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche.*

posibilidad de una ética individualista"[128]. Cabe señalar la coincidencia de esta afirmación con la fundamentación del antidemocratismo que Heidegger encontrará en Yorck von Wartenburg y que formulará en 1927 en *Ser y Tiempo.* La segunda razón ya podía encontrarse en el comentario sobre Jörgensen:

> Además, las verdades vitales fundamentales no se dejan construir científicamente *a priori.* Más bien se exige una experiencia vital, rica y profunda, unida a una libertad espiritual propia frente al mundo de los impulsos. Por ello, el tan ponderado culto a la personalidad sólo puede dar frutos si mantiene un íntimo contacto con la fuente más rica y más profunda de la autoridad religiosa y moral que, naturalmente, no podría carecer de una forma externa digna. Y la Iglesia, si quiere mantenerse fiel a su tesoro, deberá combatir con pleno derecho las influencias corruptoras del modernismo que no acaba de cobrar conciencia de hasta qué punto su ideología moderna se halla en contradicción con la antigua sabiduría de la tradición cristiana.

En este sentido el elogio de Heidegger al libro de Förster se convierte en incondicional y refleja de modo ejemplar la ideología que defendía Heidegger en aquella época.

> A quien nunca se dejó tentar por caminos engañosos ni deslumbrar por el falso brillo del espíritu, a quien se ha atrevido a cruzar la vida en el esplendor de la verdad, con una abnegación auténtica, honda y bien

fundamentada, este libro le causará una gran alegría y lo hará nuevamente consciente, y de un modo sorprendentemente claro, de la extraordinaria dicha que supone estar en la posesión de la verdad. Al leer el libro, esa persona recuerda con placer la frase del gran Görres (escritor católico, 1776-1848): Cava en profundidad, y encontrarás el subsuelo católico. Förster tiene el valor de cavar en profundidad, sin arredrarse ante las consecuencias[129].

En el artículo "Zur philosophischen Orientierung fur Akademiker" (*Der Akademiker,* nº 5, marzo de 1911, pp. 66-67), Heidegger opone dos concepciones filosóficas:

> La filosofía, verdadero espejo de lo eterno, hoy en día a menudo sólo refleja opiniones subjetivas, estados de ánimo y deseos personales. El antiintelectualismo convierte también la filosofía en vivencia; uno se las da de impresionista, se aferra a los "valores del momento", impelido por oscuros impulsos; como ecléctico, aglutina los pensamientos más contradictorios en una ideología, y ya tenemos el sistema con el que se fabrican hoy las "ideologías". Una lógica estricta, fría, repugna la sensibilidad del alma moderna. El "pensar" ya no se deja atrapar por las barreras eternas e inamovibles de los fundamentos lógicos. De eso se trata. El pensamiento estrictamente lógico, herméticamente cerrado a cualquier influencia afectiva del alma, el trabajo científico realmente incondicionado, cualquiera que sea, exige un cierto fondo de fortaleza ética, el arte de sacar fuerzas de sí mismo y del autoextrañamiento[130].

Precisamente esta oposición radical obliga, según Heidegger, a invertir los términos en que la "modernidad" plantea el problema:

> Hoy la concepción del mundo se corta según el patrón de la vida, en lugar de proceder al revés. Y en este vaivén, que se ha ido convirtiendo poco a poco en un deporte de los refinados gastrónomos de las cuestiones filosóficas, surge, inconscientemente pese a tanta conciencia y a tanta autosuficiencia, el ansia de respuestas concluyentes sobre las cuestiones fundamentales del Ser que, a veces, se encienden en un repentino destello, y luego pesan ciertos días como un cargamento de plomo en el alma torturada, pobre en metas y caminos[131].

El joven Heidegger subraya así la necesidad de reforzar la catolicidad de los jóvenes académicos. Ante todo, recomienda los cursos "religioso-científicos" organizados por las "Asociaciones" de estudiantes y que publica *Der Akademiker.* La urgencia de una formación apologética más sólida está fuera de duda. "Un pensamiento actual se realiza a través de conferencias religiosas y científicas; concebidas con generosidad y presentadas en un estilo noble, las verdades fundamentales del cristianismo se le aparecen al estudiante católico en su grandeza eterna, despiertan su entusiasmo y le recuerdan nuestra heredad, o, para decirlo con mayor precisión, aquello que cada uno posee potencialmente"[132]. Pero todo ello, lo puramente objetivo, no basta. Su llamada (*Ruf*) se dirige a la subjetividad de sus compañeros, tratando de despertar en ellos el *pathos* radical de la búsqueda de la "verdad": "La posesión auténtica de

estos tesoros de la verdad exige una actividad propia, denodada e infatigable, que nunca podrá ser sustituida por la mera asistencia a conferencias. Acuciado por su ansia de la verdad —que los atrae íntima y mágicamente—, el espíritu de los jóvenes trata de afianzar en su interior las líneas fundamentales de los necesarios conocimientos previos, para luego aprehender él solo el espíritu de los problemas fundamentales 'de la concepción del mundo', convertirlos en objeto de su reflexión; sólo lo que uno ha hecho suyo del modo mencionado constituye el patrimonio de la verdad en su sentido propio"[133].

La recensión que Heidegger hizo del libro de Ad. Jos. Cüppers, *Labios sellados. Relatos de la vida popular irlandesa del siglo XIX* (*Der Akademiker,* nº 1, noviembre de 1910, p. 29), ofrece un modelo absolutamente fiel a la estética integrista que postulaba Richard von Kralik: la catolicidad como criterio estético y como elemento fundamental en la educación del pueblo. "El autor no se deja arrastrar por corrientes literarias. Ajeno a la influencia de las modas, avanza por los senderos tranquilos de su arte, sano, creativo y edificante. Precisamente esos relatos, más que ninguna otra obra de Cüppers, inducen a reconocer en este autor un gran talento dramático, la noble figura del sacerdote, tanto más ejemplar cuanto que en nuestra literatura hallamos frecuentes distorsiones y esbozos tendenciosos que sólo persiguen lo escandaloso y lo picante"[134].

De los textos publicados por Heidegger en *Der Akademiker* tiene mucha significación—pues permite observar el primer momento de su alejamiento de la filosofía escolástica— su comentario al manual de filosofía tomista de J. Gredt, OSB, *Elementae Philosophiae Aristotelico-Thomisticae,* comentario escrito en 1912, un año antes de

doctorarse. Martin Heidegger se distancia del autor desde el mismo comienzo: "La definición de filosofía es demasiado barata. La lógica escolástica debería poco a poco liberarse de su inmovilidad y de su supuesto aislamiento" (*Der Akademiker,* nº 5, marzo de 1912, p. 76). Para Heidegger, "la filosofía no es una suma determinada de tesis que uno puede retener en la memoria blanco sobre negro y llevarse a casa tranquilamente". Quiere mostrar los límites de la lógica de Aristóteles y la imposibilidad de convertirla en "ciencia de todas las ciencias",[135] dejando así en claro que, a partir de una revisión de la tematización de la naturaleza de la lógica, su desarrollo filosófico rompería con el catolicismo. Este proceso, iniciado con el estudio de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y los problemas planteados por el psicologismo, no se traducirá, sin embargo, en una revisión de los principios reaccionarios básicos sobre la historia y la sociedad, pues no llega a apartarse de los análisis efectuados en su etapa de católico integrista. Por el contrario, la secularización posterior sólo iba a dar perfiles más agudos a su ideología originaria.

Quiero aludir aquí a un texto no incluido en la primera edición de *Heidegger y el nazismo* y que ha sido absolutamente ignorado por los analistas del problema. Se trata del artículo "Psicología de la religión y subconsciencia"[136], que es un ataque frontal a los fundamentos del psicoanálisis sin nombrarlo, y llama la atención que el joven seminarista polemice enfrentándose a otros autores y sin citar siquiera a Sigmund Freud, cuyos libros fundamentales eran ya perfectamente conocidos. Ataca directamente a la irracionalidad de la moderna psicología de la religión, dejando por completo de lado el hecho de que él mismo opera a partir del dogma. La lógica del dogma autoritario impuesto por

una instancia institucionalizada indiscutible, empero, le da fuerza argumentativa para exigir a los hermanos en la fe un distanciamiento radical de la psicología que, junto con descubrir la solidez del mundo inconsciente, lo vincula a la líbido y el placer como momentos decisivos en la organización de la conducta y la vida humanas. La relación con el tema de mi interés no necesita ser subrayada porque ya es un lugar común precisar los vínculos del autoritarismo fascista con la represión de carácter religioso, la transmutación de valores seculares en instancias sacralizadas cuya mayor preocupación es siempre obnubilar las relaciones de estas vinculaciones con los laberintos de la líbido y el inconsciente. Pese a lo importante del asunto, los autores de estudios en torno al debate no conceden ningún espacio a su planteamiento. Tampoco D. Thomä, quien sólo lo menciona más o menos tangencialmente, esto es en relación con otro problema. Este autor recuerda que ya J.P. Sartre había denunciado en *El idiota de la familia* "la carencia de sexo" del *Dasein* heideggeriano y en *El Ser y la Nada*, como un acto de violencia antinatural contra sí mismo y la propia corporeidad[137].

Obviamente, esta despreocupación de la literatura secundaria, pero también la del maestro, respecto a la trascendencia del problema planteado por S. Freud es más que un acto fallido de una teoría filosófica, algo más que un índice revelador de un inconsciente profundamente autoritario. En el fondo es el germen de un proceso de deshumanización que, si bien no conduce directamente al nazifascismo, sí constituye un momento de gran relevancia. El antinaturalismo, incapaz del humor y el sentido de lo intrascendente, es desde siempre algo autoagresivo y que termina en consecuencia proyectando esa violencia no sólo

sobre el propio sujeto, sino principalmente sobre todo el cuerpo social para salvarlo, limpiarlo, manipulándolo e incluso sacrificándolo en nombre del espíritu autoimpositivo.

En este breve, pero enjundioso artículo, Heidegger deja entrever la articulación de un elemento de mayor abstracción, en forma de vacío. Porque no deja de asombrar la desproporción con que el autor de un libro sobre el ser y el tiempo dedica una atención tan reducida e insignificante al espacio, la forma originaria y primera de la corporeidad. No me olvidaré de una larga y gratísima conversación que tuve con Xavier Zubiri en la década de los años sesenta, en la que la filosofía de Heidegger tuvo un lugar central. Zubiri me refirió con cierto sentimiento de asombro la respuesta que Heidegger le dio cuando lo interrogaba sobre la función del espacio en el proyecto de una ontología fundamental: "El espacio, señor Zubiri, el espacio se me escapa de las manos, de la punta de los dedos" Se trata entonces de un proceso de desmaterialización elemental y que necesariamente acompaña al progreso de la deshumanización, de la progresiva carencia de sentimientos respecto a los problemas más realmente humanos. Y ello resulta tanto más asombroso cuanto que será precisamente Heidegger (como existencialista) quien pasará a la historia como el creador de un discurso en el que por fin la cotidianeidad se abría paso. El silencio que el joven Heidegger guarda respecto a S. Freud (¡no conozco por lo demás ni un solo texto en que lo mencione!) es otro de los enigmas del historial de su reflexión. La elección de los problemas que orientarán el análisis existencial en *Ser y Tiempo* (la angustia, la nada, la muerte, el miedo, el desprecio a la vulgaridad de la masa) resulta extraordinariamente

sugestiva si se observa desde la perspectiva de este primer acto de agresión contra la "irracionalidad del inconsciente", El final del artículo es extraordinariamente revelador. Después de haber relativizado por completo las investigaciones de Janet, Binet, Dessoir, Von Hartmann, Myers y William James, concluye que ni las expresiones de la vida normal, ni la vida onírica permiten conclusiones exactas sobre las vivencias cotidianas. Ellas incluso pueden conducir a la aceptación de las almas en pena que postula el espiritismo. No deja de ser asombroso que el joven seminarista descalifique la psicología del inconsciente por llevar a "construcciones místicas". Su conclusión teórica más general es, no obstante, consecuente: "El concepto de 'inconsciente' carece de todo asidero y contenido; su valor explicativo es absolutamente mínimo".

Sería arbitrario ver también en la identificación integralista del joven Heidegger con la praxis social de la Iglesia católica oficial de ese momento, el neoescolasticismo o, más precisamente, el neotomismo. La tesis identificatoria ha sido principalmente defendida por Gudopp[138]. Es precisamente el descubrimiento de los textos tempranos contenidos en *Der Akademiker* lo que permite diferenciar la tesis de Gudopp, en particular el muy crítico artículo-recensión sobre el clásico de la filosofía tomista *Elementae Philosophiae Aristotelico-Tomisticae*, de Gredt. Esta recensión deja claro que Heidegger asume desde el inicio criterios filosóficos importantes de la filosofía escolástica, ante todo su fijación por el problema del *ens qua ens*, el ser en tanto que tal, pero conservando un grado creciente de autonomía.

## CAPÍTULO V

# DE FRIBURGO A MARBURGO

### LOS ESTUDIOS EN LA UNIVERSIDAD DE FRIBURGO

Los vínculos de Martin Heidegger con la *Allgemeine Rundschau,* es decir, con los sectores radicales del *Zentrum* católico, se establecieron probablemente a través del historiador Heinrich Finke, miembro eminente de esta organización política. El artículo ya citado de B. Casper sugiere que Heidegger y Finke mantenían estrechas relaciones en la época en que Heidegger estudió en la Facultad de Teología de Friburgo y asistió a los cursos de Finke. Casper informa que Heidegger, después de haber abandonado el seminario católico de Friburgo, y pese a su interés por la historia, se inscribió oficialmente en la Facultad de Matemáticas y de Ciencias Naturales[139]. Los documentos utilizados por Casper demuestran que Heidegger terminó sus estudios de matemáticas en el verano de 1913[140]. En esa época, estaba en contacto con Finke; de las notas biográficas de un amigo común a ambos hombres, el profesor Engelbert Krebs, Casper extrae el siguiente párrafo, fechado el 14 de noviembre de 1913, relacionado con Martin Heidegger: "Esta tarde, vino a mi casa y me contó que Finke lo había abordado en la calle, para impulsarlo a emprender una tesis histórico-filosófica, en un tono que dejaba claro que Heidegger, habida cuenta de que esta cátedra estaba

vacante, debía apresurarse a presentar su candidatura"[141]. Los vínculos entre Heidegger y Engelbert Krebs, profesor de Dogmática en la Facultad de Teología, seguramente nacieron también de la adhesión de Heidegger al catolicismo. Krebs, en efecto, se encontraba entre los directores espirituales que se ocupaban de los seminaristas en la época en que el filósofo estudiaba en el *Konvikt* de Friburgo. Y, hacia 1913, apoyó más que nadie la idea de incorporar a Heidegger al cuerpo de profesores de la Facultad de Teología, confiándole la cátedra de Filosofía Católica.

La tesis de doctorado en filosofía de Martin Heidegger (*La doctrina del juicio en el psicologismo,* Friburgo, 1914), defendida ante un tribunal de la Facultad de Filosofía de Friburgo en 1913, tenía por director a un joven profesor católico, Arthur Schneider. El hecho es revelador de los vínculos de Heidegger con la Facultad y con la Iglesia de aquella época. Heidegger no apeló a Heinrich Rickert, el más prestigioso de los filósofos de Friburgo, sino a un profesor relativamente poco conocido cuya única obra era una *Psicología de Alberto el Grande*[142]. El 31 de julio de 1915, Martin Heidegger recibió la *venia legendi* que lo convertía en un *Privatdozent* de la Universidad de Friburgo. La tesis de Heidegger se apoyaba sobre la afirmación de la consistencia intencional de las leyes lógicas, partiendo de los fenómenos psíquicos, tales como los consideraba Edmund Husserl. La lectura por parte de Heidegger de las *Investigaciones lógicas* debía haber comenzado ya en la época del seminario,[143] pero a esto hay que añadir la influencia de Heinrich Rickert. Casper informa que Heidegger asistió a las clases de éste durante un semestre del verano de 1912, cuando daba un curso de "Introducción a la lógica y a la metafísica" y dirigía un seminario que

llevaba por título "Ejercicios de la teoría del conocimiento en torno de la doctrina del juicio"[144].

## La Primera guerra mundial

Entre 1914 y 1919, la evolución filosófica, política y religiosa de Martin Heidegger atravesará varias etapas importantes. Según los datos que él mismo nos proporciona, en 1933-1934, en el *Führer-Lexikon,* Heidegger aparecería inscrito como voluntario en agosto de 1914, y habría sido eximido en octubre del mismo año. Entre 1915 y 1917 habría cumplido su servicio en el control postal de Friburgo. En 1918 habría recibido preparación para el combate en el frente, como fusilero del batallón de Ingenieros del 11 regimiento de infantería; finalmente habría cumplido su servicio militar en la estación meteorológica de las tropas estacionadas en Verdún.

Los documentos que he podido consultar en el *Krankenbuchlager* de Berlín plantean ciertas diferencias con las informaciones aparecidas en el *Lexikon* nacionalsocialista. En efecto, no encontramos ningún elemento de juicio que permita pensar que se alistara como fusilero, el 18 de septiembre de 1915, del 2° regimiento de infantería, estacionado en Mülheim, y de su exención, calificado como no apto para el servicio activo, el 16 de octubre de 1915. A tenor de las declaraciones posteriores de Heidegger, parece difícil pensar que su relación con la vida militar se haya limitado a lo que he podido verificar. Asimismo las fuentes nada dicen de los escritos que Heidegger habría publicado a propósito de la guerra mundial. Sus reflexiones ulteriores sobre la guerra en general, y en especial sobre su antiguo camarada Albert Leo Schlageter, hacen suponer que

Heidegger debe haber hecho referencia a la guerra mundial en declaraciones públicas o en su correspondencia. Lo cual es muy probable, ya que la totalidad de los universitarios alemanes que pertenecían al mismo espectro ideológico de Martin Heidegger, y muchos otros que eran más moderados y tradicionalistas, manifestaron su adhesión a la política agresiva del Reich por medio de declaraciones encendidas, incluso antes del comienzo de las hostilidades[145].

Esto vale en particular para las personalidades íntimamente vinculadas a Heidegger. Karl Bertsche, por ejemplo, publicó una selección de textos de Abraham a Sancta Clara (*La guerra, alimento del alma,* Friburgo, 1917) con el propósito de brindar un arma religiosa a los soldados del frente. Bertsche escribía en su introducción: "Igual que sus hermanas, la muerte, la enfermedad y la indigencia, la guerra ha sido encargada de ejecutar una gran misión: poner a prueba a los peregrinos de la vida, seleccionarlos [...] Así como el hombre se apoltrona en tiempos de paz, la guerra hace nacer en él fuerzas que lo elevan hasta lo imposible [...]. Se ha dicho que Abraham era un belicoso. ¡Cuánto de cierto hay en ello! Se expresa como un soldado, como un guerrero. Su naturaleza es, en efecto, guerrera de pies a cabeza, llena de coraje individual, ajena a todo temor, impregnada del espíritu de sacrificio por la patria. De ahí que parezca hoy un cordial amigo de los soldados, un activo capellán de regimiento". El texto mismo es un montaje en el cual Bertsche "actualiza" los sermones y los escritos del monje agustino contra los turcos y los judíos:

> ¡Ahí viene el enemigo, con sus salvajes negros, blancos e incluso amarillos! ¡Con sus medio salvajes y sus cuartos de salvajes! ¡No hay por qué temerles, Dios

> está a nuestro lado! [...] ¡Arriba, cristianos alemanes! ¡Vengad la sangre derramada por vuestros hermanos cristianos, devorados por un animal salvaje, por la bestia rusa atiborrada de sangre![146]

Por otra parte, hay que señalar también la intensa actividad desplegada por Heinrich Finke para organizar a los universitarios católicos frente a los ataques de los obispos y de los feligreses franceses, quienes acusaban a los católicos alemanes "de arrogancia germánica y de desprecio por los pueblos latinos"[147]. Finke creó en 1915 un comité permanente para la defensa de los intereses alemanes y católicos en la guerra mundial, que difundía documentos en los que se combatían las posiciones intelectuales del enemigo. Uno de los responsables del comité, encargado de sus *Monatshefte,* era justamente el profesor Engelbert Krebs, autor de numerosos escritos de guerra entre los que se destacan *El secreto de nuestra fuerza. Reflexiones sobre la Gran Guerra,*[148] en el que hacía de la religión un elemento más de la guerra, y, en francés, *El régimen de los prisioneros de guerra en Alemania*[149]. En esa misma época Georg von Below juega un papel de gran importancia en el seno del *Deutsche Vaterlandspartei,* la más violenta de las organizaciones alemanas de entonces, que fustigaba el rechazo de la violencia por parte de los otros grupos de la derecha alemana.

Contra la mayoría de la opinión pública alemana, el *Deulsche Vaterlandspartei* se opuso a ultranza a "la paz vergonzosa", clamando porque se realizase un esfuerzo sobrehumano para obtener un cese del fuego que garantizara todas las posiciones ocupadas por Alemania al comienzo del conflicto[150]. Si se tiene en cuenta la influencia

de Heinrich Rickert sobre la formación de Martin Heidegger, hay que examinar también sus opiniones sobre la guerra mundial, que aparecen con toda claridad en su correspondencia con un discípulo y amigo de Heidegger, Emil Lask, que estaba a la sazón en el frente. El 28 de mayo de 1915, Rickert le escribía a Lask:

> No comparto la gran decepción que le ha causado Italia a mucha gente, hasta el punto de herirles en el corazón. Si bien Italia es soberbia como país, los italianos, en particular los hombres que he podido frecuentar, me parecen desagradables. Por mi parte, pienso que el gobierno italiano se comporta exactamente como los cocheros florentinos: si uno se contenta con dar a uno de esos individuos lo que marca la tarifa, caen en una suerte de "indignación moral", consideran amenazado su "patrimonio más sagrado" y reúnen en torno de sí, a fuerza de gritar, a una masa de individuos altamente sospechosos; uno está entonces obligado a acceder cuanto antes a todas sus exigencias para evitar así una escena innoble. Sobre la significación de la actuación de los italianos en el desarrollo de la guerra, no puedo abrir juicio. Pero intento pensar lo menos posible en la alianza tripartita, hace rato derrotada. No tiene ningún sentido que miremos hacia atrás[151].

Por último, conviene observar la posición de Lask, a quien Heidegger dedicará más tarde un escrito, "En su lejana tumba de soldado", como "señal de reconocimiento". Este joven soldado le escribía a su madre, en noviembre de 1914: "Al fin ha llegado el momento de partir. Mi impaciencia había llegado al colmo, ya no soportaba yo el

sentimiento de estar inactivo, en lugar de emplear absolutamente todas mis fuerzas disponibles, en un momento como éste, en que todo está en juego y se hace insoportable no aportar ninguna contribución, por mínima que sea"[152].

## Martin Heidegger, profesor de Filosofía Católica. La crisis del modernismo y la ruptura con la Iglesia

Sin ninguna duda lo que explica la oferta de Engelbert Krebs a Martin Heidegger para ocupar un puesto en la Facultad de Teología es la gran estima que el primero sentía por éste. Durante el semestre del invierno de 1915-1916, Heidegger eligió como tema la historia de la filosofía antigua. Durante el semestre del verano de 1916, dirigió, juntamente con Krebs, un seminario sobre los textos de Aristóteles. Y en el semestre del invierno de 1916-1917 el Ministerio de Cultura del país de Bade le propuso dar un curso "en el marco de la filosofía católica", curso que se convertiría en "Cuestiones fundamentales de la Lógica"[153].

Las relaciones de Heidegger con Engelbert Krebs iban más allá de una simple amistad académica: fue Krebs quien bendijo la unión de Martin Heidegger con Elfride Petri en la catedral de Friburgo, en 1917 (Elfride, hija de un oficial de la *Reichswehr,* era de origen protestante y permaneció fiel a su confesión).

Todo hacia presagiar que Martin Heidegger comenzaría su carrera universitaria ocupando la cátedra vacante en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. Sin embargo, no fue así: la facultad y el obispado designaron finalmente como profesor a Joseph Geyser, quien entró en actividad en el semestre del verano de 1917[154]. El hecho

provocó en Heidegger una profunda decepción, a la cual, probablemente en parte, se puede atribuir su primera toma de distancia con respecto a la Iglesia. Existían, no obstante, motivos doctrinales. En la época en que Martin Heidegger enseñaba en la Facultad de Teología de Friburgo, había en el seno del catolicismo violentas querellas acerca de la cuestión del modernismo. Esta corriente, nacida hacia 1900 entre los teólogos católicos, ejerció una gran influencia sobre la filosofía y la doctrina social de la Iglesia. A partir de los análisis de la filosofía de la religión, la historia del dogma, la apologética y la exégesis de las Escrituras, los modernistas se pronunciaron en favor de la posibilidad de una experiencia natural de la Divinidad, rechazando de paso el carácter sobrenatural del dogma y de la Iglesia. La misión de esta última era, según ellos, la elaboración racional de la experiencia religiosa. Por otra parte, la Iglesia y el Estado les parecían dos esferas que, como tales, no tenían ninguna relación entre sí.

El papa Pío X condenó el modernismo en 1907 con su encíclica *Pacendi dominici gregis, y* decretó en 1910 que todos los clérigos (incluidos los profesores de teología y de filosofía católica) debían pronunciar un "juramento antimodernista" para poder consagrarse al apostolado o a la enseñanza[155]. Las universidades alemanas conocieron entonces una época de violentas polémicas.

La Asociación de los Profesores de Universidad, reunida en Dresde en octubre de 1911, decidió que los colegas que prestaran juramento serían expulsados. En el país de Bade, donde aparentemente había surgido la iniciativa, varios profesores llegaron a reclamar la expulsión de la universidad de aquellos que se sometieran a la decisión del Papa. El gobierno del país de Bade al principio aceptó esta

requisitoria de los universitarios, pero dio rápidamente marcha atrás, bajo la presión del gobierno prusiano. En cuanto a la Facultad de Teología de Friburgo, cabe pensar que en esa época se encontraba en un relativo aislamiento. De acuerdo con el informe de Georg Misch sobre Martin Heidegger, escrito, sin duda, a partir de informaciones proporcionadas por el mismo Heidegger, éste se encontraba definitivamente fuera de la Facultad de Teología e incluso alejado de la Iglesia, debido a su rechazo hacia las disposiciones tomadas por Roma. El asunto, sin embargo, no está claro, ya que en el informe de Misch se hace evidente que este alejamiento de la Iglesia tendía también a aumentar las posibilidades de Heidegger de acceder a la Facultad de Filosofía de Gotinga.

Karl Braig, quien gracias a Krebs había sido director espiritual en el *Konvikt* de Friburgo en la época en que Heidegger estudiaba en esa institución, era el defensor más visible, en la Universidad de Friburgo, de la disposición papal. En su trabajo sobre "El modernismo y la libertad de la ciencia",[156] Braig niega que los modernistas se interesaran de manera auténtica por la libertad de pensamiento y por la investigación verdadera y racional. Otras obras de Braig advierten a los intelectuales católicos sobre los graves peligros que encierra la apostasía modernista[157].

Todos estos factores, en consecuencia, acaban por alejar definitivamente a Heidegger tanto de la Facultad de Teología como de la Iglesia. En una carta dirigida a Engelbert Krebs, el 9 de enero de 1919, Martin Heidegger expone las razones por las que ha decidido consagrar en adelante su trabajo únicamente a la filosofía. Opciones gnoseológicas, dice, relacionadas también con la teoría del conocimiento histórico, han hecho problemático e

inaceptable, a sus ojos, el sistema del catolicismo, no el cristianismo y la metafísica (ésta, por cierto, entendida según una nueva acepción). Heidegger afirma haber captado los valores propios del catolicismo medieval "mejor quizás que los intérpretes oficiales", y asegura que sus investigaciones futuras sobre la fenomenología de la religión darán testimonio de su aprecio por el universo del catolicismo. Después de reafirmarle su amistad, Heidegger se despide de Engelbert Krebs diciéndole que cree en su propia vocación filosófica y que está convencido de, gracias a ella, poder "justificar su existencia y su trabajo ante Dios"[158]. Antes de recibir y aceptar la propuesta que enseguida le haría la Universidad de Marburgo, Heidegger dicta tres cursos sobre temas específicamente ligados a la teología: durante el semestre del invierno 1919-1920, "Las bases filosóficas de la mística medieval"; durante el semestre del invierno 1920-1921, "Introducción a la fenomenología de la religión", y, durante el semestre del verano de 1921, "San Agustín y el neoplatonismo"[159]. Si bien la ruptura de Heidegger con el catolicismo tuvo lugar hacia 1919, mantuvo siempre una relación ambivalente con la Iglesia. De ahí que se llegue al resultado sorprendente de que, pese al anticlericalismo virulento del que hará gala durante la época del nazismo frente a la crisis de la asociación estudiantil *Ripuaria,* se declara expresamente católico en los cuestionarios del Ministerio de Educación[160]. Para terminar, hay que evocar otro hecho que quizá contribuyó a la ruptura de Martin Heidegger con la Iglesia católica. La derrota alemana y la instalación de la República de Weimar supusieron un cambio en la sociedad alemana de los años veinte, con efectos inmediatos sobre la orientación y la gestión de la política universitaria. Los nombramientos de

los profesores, que dependían en última instancia del Ministerio de Educación, partían de un centro de poder republicano, sobre el cual la Iglesia no tenía ya ninguna influencia. Cabe pensar que la mayoría de los universitarios que empezaban entonces su carrera se adaptaron a la nueva situación política y, en función de ella, tomaron distancia del confesionalismo que, por su parte, se había colocado a la defensiva, por lo menos en cuanto al control de las instancias ministeriales.

Sin embargo, y para probar la ambivalencia de las relaciones de Heidegger con la Iglesia católica, merece la pena recurrir, con todas las reservas del caso, al diario del profesor de teología (y maestro de ejercicios espirituales de Heidegger en el seminario de Friburgo) Engelbert Krebs, diario que se conserva en el legado Krebs de la Facultad de Teología de Friburgo.

El diario menciona el traslado de Heidegger a la Universidad de Marburgo. El sábado 23 de junio de 1923, Krebs escribe: "Heidegger ha sido nombrado *ordinarius* en filosofía en Marburgo. Esto será importante para su concepción del mundo". El 1 de septiembre de 1923, agrega: "Por la noche, después de cenar, vimos al colega Heidegger [...] Le pregunté si no había vuelto a la fe y al dogma católicos; me respondió: "En absoluto, por el momento". Pero trabaja mucho sobre san Agustín, santo Tomás y Aristóteles. Tuve la impresión, durante la conversación, de escuchar al amigo de siempre, de estar sentado delante de un auténtico sabio católico. Aquella noche nos volvió a reunir a todos".

La llegada a Friburgo de Edmund Husserl, en 1916, para reemplazar a Rickert, que había partido a ocupar en Heidelberg la cátedra dejada vacante por Windelband, inaugura un nuevo período en la vida de Martin Heidegger. La presencia de Husserl no sólo habría de orientar las investigaciones y la enseñanza de toda una generación de jóvenes pensadores, sino además los trabajos y los intereses de Heidegger, quien tempranamente se había aproximado al pensamiento husserliano, y tendría así la ocasión de ganar en precisión y coherencia. El encuentro de los dos pensadores ha sido comentado profusamente desde entonces. Sin embargo, ha sido poco analizado el medio filosófico-político en el seno del cual tuvo lugar ese encuentro. Y es comprensible, porque la obra de los dos filósofos —a partir de esa época, sobre todo la de Heidegger— se mueve en un nivel que no parece dejar lugar a la reflexión histórica o filosófico-política. Aunque las opciones políticas a las que se adherían los representantes más eminentes de la fenomenología reflejaban el horizonte ideológico de la mayoría de los universitarios alemanes de entonces. Si bien los acontecimientos ulteriores, es decir, los que habría de suscitar el nacionalsocialismo, afectarían de forma dramática los caminos tomados por cada uno de los "fenomenólogos" de Friburgo, no se puede dejar de reconocer que, durante la Primera guerra mundial, todos se adherían incondicionalmente a las posturas del gobierno del Reich, con todo lo que ello implica en cuanto a la concepción de la nación, la sociedad y el Estado alemanes. Pensemos, por ejemplo, en Max Scheler, quien, espontáneamente convertido al catolicismo, publica en 1920 su obra *El genio de la*

*guerra y la guerra alemana,*[161] en la que atribuye a la guerra el mérito de un "despertar metafísico", en cuanto permite el surgimiento de un verdadero espíritu de sacrificio, de devoción y de amor, que conduce de esta manera a Dios. Scheler postula, en consecuencia, una relación sustancial entre "las emociones políticas" y "los contenidos religiosos y espirituales"[162].

No era frecuente encontrar estas posturas en un contexto empírico inmediato, pero reflejan fielmente el medio filosófico-político dentro del cual Martin Heidegger comenzó sus investigaciones y su labor docente al lado de Husserl y sus colaboradores. Queda así destruida la falsa imagen según la cual Heidegger habría evolucionado desde un medio político aséptico, preocupado únicamente por las cuestiones abstractas.

## CAPÍTULO VI

# MARBURGO. *SER Y TIEMPO*

Antes de que, en 1923, la Universidad de Marburgo le ofreciera una cátedra a Heidegger, la Facultad de Filosofía de la Universidad de Gotinga llamó a concurso para elegir al sucesor de Hermann Nohl, nombrado "profesor ordinario" de pedagogía. Heidegger obtuvo el segundo lugar entre los tres nombres sometidos al Ministerio. La comisión *ad hoc* presidida por el decano Georg Misch decidió, en la sesión del 2 de noviembre de 1922, otorgar el primer lugar a Moritz Geiger. Ese segundo lugar obtenido por Heidegger en una universidad tan prestigiosa como la de Gotinga, constituía ya un precedente excelente para los concursos universitarios futuros.

De los documentos conservados en los archivos de la Universidad de Gotinga, surge que Husserl había apoyado activamente a Martin Heidegger; un apoyo nada despreciable, puesto que Husserl había enseñado hasta 1916 en esa universidad. El informe presentado ante la comisión por Georg Misch, a fin de establecer las calificaciones de los diversos candidatos a la cátedra vacante, da testimonio de las primeras relaciones entre Martin Heidegger y los más importantes representantes de la "filosofía de la vida" (Misch no sólo era el principal discípulo de Dilthey, sino también su yerno). Misch sostuvo con firmeza la candidatura de Heidegger, subrayando sobre todo "su personalidad

extraordinariamente fuerte" y hablando explícitamente de las razones que habían llevado a Heidegger a distanciarse del catolicismo y de la Iglesia. Misch quería con ello aumentar las posibilidades de Heidegger en una Facultad de Filosofía que no era indiferente a las cuestiones religiosas y eclesiásticas.

Está claro que los elementos biográficos mencionados por Misch le habían sido proporcionados por el propio Heidegger. Según el informe de Misch, lo que explica la ruptura de Heidegger con la Iglesia es su "personalidad extraordinariamente fuerte": Heidegger se había atrevido "a liberarse de las rigurosas exigencias impuestas a los profesores de la Facultad de Teología de Friburgo", y el divorcio definitivo con esta institución se produjo por la negativa de Heidegger a someterse al "juramento antimodernista". Misch informa también que los cursos y seminarios de Heidegger en Friburgo se habían convertido en un polo de atracción en la vida filosófica de esa universidad "pese a su carácter exigente". "Su trabajo filosófico, que relaciona el elemento histórico y el elemento sistemático, se sitúa dentro del campo de las discusiones más actuales planteadas por la filosofía de la vida; en efecto, completa la reflexión lógica y hermenéutica de Husserl por medio del análisis de la historia del espíritu, tal como la concibe el pensamiento de Dilthey. Heidegger muestra así hasta qué punto es consciente de la historicidad de la vida y esta conciencia surge de su propia evolución"[163].

Antes de ser nombrado en Marburgo, Heidegger ya había concursado en esa facultad en 1920, y había ocupado el tercer lugar entre los tres nombres propuestos para reemplazar a Wundt. Finalmente fue designado Nicolai Hartmann. Durante las deliberaciones de la comisión, Paul

Natorp insistió en que Heidegger fuese inscrito entre los nombres propuestos al Ministerio, mientras que el profesor Jaensch se opuso a ello. Ambas posturas son importantes para reconstruir el *curriculum* universitario de Heidegger. Jaensch se convertiría después en uno de sus enemigos acérrimos en la lucha entre fracciones por la hegemonía en el seno del partido nazi.

Husserl apoyó de manera vigorosa a su asistente y, en una carta dirigida a Natorp, calificó a Heidegger como su "colaborador filosófico más notable"[164]. En el informe final dirigido al Ministerio por la comisión, se lee que, si bien "no se puede reprochar ninguna estrechez confesional" al interés de Heidegger por la filosofía medieval, en cambio "es aún imposible decir que mantenga una relación viva con el conjunto de la cultura, más allá de los problemas de la Edad Media"[165]. Dos años más tarde, la misma Facultad de Filosofía de Marburgo hizo saber al Ministerio que, entre los candidatos, había elegido a Martin Heidegger, Heinz Heimsoeth y Richard Kroner, en ese orden. En su informe, los profesores de Marburgo subrayaron la originalidad de Heidegger dentro de la escuela fenomenológica ("entre los fenomenólogos, es quien ha sabido aplicar este método a la investigación histórica"), así como la calidad de sus análisis sobre Aristóteles. Consideraron que el hecho de que las publicaciones de Heidegger fueran escasas estaba compensado con creces por su intenso trabajo como docente. La comisión sólo había recibido como material de lectura un fragmento de su estudio sobre Aristóteles, pero consideraba que esa pieza era una garantía de la valía de su autor: Heidegger establecía la importancia de Aristóteles para la filosofía moderna, superando a los demás trabajos similares del

siglo XIX[166]. El Ministerio hizo pública su resolución el 1 de agosto de 1923, nombrando a Heidegger "profesor extraordinario" y director del Seminario de Filosofía. Heidegger respondió el 17 de agosto con una carta aceptando la proposición que se le hacía.

Durante su estancia en Marburgo (es decir, hasta el momento en que volvió a ser convocado por la Universidad de Friburgo, en 1928), Heidegger no se limitó a la reflexión filosófica. Precisamente durante este período nace su interés por la universidad como tal. Hecho que se traduce en su texto "Sobre la historia de la cátedra de filosofía", incluido en una serie de artículos publicados por Heinrich Hermelink, al conmemorarse el 400 aniversario de la Universidad de Marburgo[167].

*Ser y Tiempo* se publicó durante el período en que Heidegger enseñaba en Marburgo. A propósito de este libro, que constituye su obra principal, hay que examinar dos problemas: por un lado, las circunstancias de su aparición; por otro, los momentos sistemáticos que se pueden detectar como signos de la evolución ulterior de Heidegger hacia el nacionalsocialismo. Nombrado profesor *extraordinarius* en 1923, Heidegger tuvo en 1925-1926 la posibilidad de ascender en la jerarquía del cuerpo docente de Marburgo al ocupar la cátedra dejada vacante por Nicolai Hartmann. En una instancia dirigida al Ministerio el 5 de agosto de 1925, la Facultad proponía para esta cátedra tres nombres, el primero de los cuales era Martin Heidegger y los otros dos Heinz Heimsoeth y Alexander Pfänder[168]. Como justificación de esta propuesta se aducía la calidad de los cursos dados por Heidegger desde su nombramiento en Marburgo en 1923: "En aquella oportunidad sólo nos habíamos apoyado en algunos

capítulos de su trabajo sobre Aristóteles que nos había enviado Edmund Husserl", dice el documento, para agregar que entretanto había sido posible sustanciar un juicio más sólido apoyándose sobre una obra más importante. "Su trabajo sistemático *Ser y Tiempo,* actualmente en prensa, nos muestra a Heidegger desde otro punto de vista, el de un pensador filosófico con un pensamiento que le pertenece exclusivamente. Su obra aporta nada menos que una nueva manera de plantear las cuestiones ontológicas fundamentales, y aparece como una síntesis de la indagación fenomenológica —liberada aquí por primera vez de todo su subjetivismo— y una referencia global a todo lo que de rigurosa tiene la tradición metafísica clásica y medieval".

El informe afirmaba que Heidegger era superior a todos los pensadores de su generación y, en su conclusión, le atribuía un papel comparable al de Natorp, por haber realizado una profunda síntesis filosófica entre los aspectos históricos y sistemáticos. A pesar de todo, la reacción del Ministerio fue negativa. El ministro Becker respondió el 7 de febrero de 1926 que, "pese al éxito de Heidegger como docente", una cátedra tan importante sólo puede serle confiada después de que hayan sido efectivamente publicadas sus obras y haya adquirido una consideración probada entre sus colegas. Becker reclamaba que se le hiciese llegar una terna distinta[169]. Sólo después de la publicación de *Ser y Tiempo* en el *Jahrbuch* de Husserl, en 1927, el Ministerio aceptó la promoción de Heidegger[170]. La afirmación de Heidegger, según la cual la Facultad lo habría propuesto al Ministerio como candidato único,[171] es significativa del apoyo con que contaba en ella.

El intento de analizar *Ser y Tiempo* en relación con el tema del presente trabajo, no puede menos que concentrarse, desde el principio, en su concepto específico de la existencia y, a partir de él, determinar la totalidad de aquellos momentos filosóficos y políticos que, entretanto, Heidegger había desarrollado. Si bien no se pueden descubrir en *Ser y Tiempo* "elementos nacionalsocialistas", ciertamente, se ponen de manifiesto en ese libro convicciones filosóficas que preparan y determinan el compromiso posterior de Heidegger.

El concepto más representativo de *Ser y Tiempo,* el de existencia, por un lado como superación positiva de las dicotomías sustancialistas de la escolástica, pero también del subjetivismo trascendental de la fenomenología husserliana, abre un horizonte epistemológico que permite comprender ambas polaridades desde una perspectiva original. Interpretada como "Ser-ahí" *(Dasein),* la existencia, por una parte, es aquel horizonte desde el cual Heidegger intenta comprender "el Ser" *(das Sein),* es decir, aquella "trascendencia" que está implicada en todos los juicios sobre la realidad. Por otra parte, la existencia remite a un análisis de sí misma en el horizonte de la comprensión del Ser, a la determinación de un sistema "categorial" ("Existentialien"), que la existencia misma abre hacia el Ser comprendido en ella. De ahí que no se pueda reducir la existencia ni al pensamiento ni a una praxis empírica. Preguntar, como acto fundante, en el que la existencia se constituye como comprensión implícita del Ser, es al mismo tiempo un acto "óntico", imprescindible para la tentativa de pensar el Ser desde el hombre. El ser humano se define expresamente como un ser óntico, al que importa esencialmente en su ser la pregunta por la comprensión del Ser. El Ser-ahí no es un

"ente" (*Seiendes*), que se limite a estar entre otros "entes" o frente a ellos.* Cuando el Ser-ahí pregunta por el "Ser", inquiere por sí mismo[172].

La relación original que Heidegger establece entre lo empírico y lo trascendental, le permite la transición hacia una forma de realidad que ni es subjetiva ni empírica, es decir, hacia una forma comprendida positivamente que implica todos los momentos de la trascendentalidad, sin que por eso renuncie a elementos relevantes del hacer real. Entender esta definición fundamental es importante para una interpretación adecuada de la posterior evolución del pensamiento de Heidegger, puesto que, de lo contrario, se cae fácilmente en el error de pretender confrontar sus afirmaciones cómoda y precipitadamente con la "realidad". Tampoco se debería caer en el error contrario y opinar que en la filosofía de Heidegger no se encuentran elementos que aclaren filosóficamente sus posiciones políticas. La trascendentalización radical que Heidegger efectúa desde el comienzo en *Ser y Tiempo* le permite desarrollar dos estrategias que son esenciales para nuestro tema. Por un lado, le permite preservar sus reflexiones de aquello que él interpreta como empírico-histórico y, por otra parte, le faculta para encontrar instancias histórico-trascendentales, paradigmáticas y únicas en determinados momentos de la historia. Por consiguiente, se debe afirmar que Heidegger relaciona la historicidad con el Ser, y consigue un fundamento ontológico para la historia, partiendo exactamente del punto donde quedaron las reflexiones de Rickert y Dilthey. Que, efectivamente, *Ser y Tiempo* diferencie una perspectiva

* Al cuestionarse y definirse, el Ser-ahí constituye su propio ser. En él coinciden, por lo tanto, lo óntico y lo ontológico.

filosófica de la historia (partiendo de la historicidad del Ser-ahí) de simples comprobaciones de hechos, no demuestra, en efecto, una diferenciación tajante de la historia y de la filosofía; representa más bien la tentativa de una trascendentalización de la historia y un enlace de la ontología con la facticidad. Por lo demás, todo esto lo conduce a una síntesis de filosofía y "vida" en el estadio de una práctica trascendental, en la que conviene tener presente el "sentido" de la historia. Por eso, precisamente, el acto de filosofar y la figura del filósofo alcanzan un *status* privilegiado cuando se refieren al Ser del hombre. Heidegger no transforma la historia en una sucesión de filosofías (en una historia de la filosofía), sino que descubre en la filosofía (expresamente, en cuanto comprensión del Ser), la articulación más significativa de aquella apertura del Ser que comprende como "Ser-ahí". De modo que los fundamentos de su compromiso histórico y político tienen que buscarse en una radicalización de su pensamiento y no en las motivaciones exteriores.

K. Löwith[173] y E. Tugendhat[174] han señalado, con toda razón, que las relaciones de Heidegger con el nacionalsocialismo sólo fueron posibles gracias a su concepción de la verdad, que ya había formulado en *Ser y Tiempo. Su* decisión de formular la pregunta por el Ser en un horizonte prepredicativo, en el que se produce el "desvelamiento" de lo que es —la *Erschlossenheit*— (el estado de desvelamiento), anula cualquier posibilidad a la reflexión de encontrar criterios verificables o falsificables de juicio dentro de una racionalidad a configurar, intersubjetiva y real. Con ello se abre una facticidad trascendental, en la cual sólo existe la posibilidad de ver o no ver lo que se "muestra", sin que se pueda examinar o diferenciar, respectivamente,

la grandeza o la miseria de los acontecimientos históricos. Esta critica concuerda con los juicios de Adorno y Habermas[175].

Por su parte, Hans Ebeling ha indicado que se puede derivar, de la noción del concepto de libertad expuesto en *Ser y Tiempo,* la afinidad de Heidegger por el nacionalsocialismo. En su opinión, este concepto de libertad convalida la "dirección hacia el dominio de la arbitrariedad", y acaba en una negación radical de la igualdad. "El solipsismo egocéntrico que sólo conoce la desigualdad de los hombres, y no su igualdad, se sostiene en 1927 de modo tan absoluto como en 1933. Si en *Ser y Tiempo* se reconoce la irregularidad de la anarquía, más tarde, en el *Discurso del Rectorado,* se reconoce al Estado totalitario. En ambos casos el reconocimiento del otro como otro, es decir, como un igual, es deficiente, y de ahí que sólo quepa oprimirlo sin consideración alguna"[176].

Sin embargo, y justamente porque es verdad, una crítica semejante requiere una fundamentación más amplia, ya que no demuestra suficientemente el momento *afirmativo* de las actitudes de Heidegger del año 1933. Sólo aclara la posibilidad de que Heidegger se compenetrara con ideas nacionalsocialistas sin mencionar por qué motivos las adoptó. La crítica únicamente es posible si se demuestran, a partir de *Ser y Tiempo,* los momentos afirmativos que pueden interpretarse como indicios de la evolución posterior de Heidegger hacia el fascismo nacionalsocialista. En otras palabras, es preciso demostrar la continuidad interior del pensamiento de Heidegger, entre 1927 y 1933, partiendo de aquellos elementos de su filosofía que eran válidos en esas fechas y para los cuales Heidegger disponía de una justificación "objetiva" dentro de su sistema. Pero esto

exige, ante todo, un rechazo de aquella convicción, más o menos extendida, según la cual el único objeto de las reflexiones de *Ser y Tiempo* era la existencia individual, aislada y perdida en un solipsismo de angustia. En 1927, Heidegger establece la diferencia entre existencia "auténtica" e "inauténtica", y extrae todas las determinaciones de la existencia "inauténtica", justamente, de la investigación de la existencia individualizada, que no tiene otro camino a la vida social como no sea la "masificación". Por el contrario, la posibilidad de una existencia "auténtica" se demuestra en el marco de una vida en común, que excluye básicamente cualquier masificación. En efecto, Heidegger encuentra una mediación histórico-ontológica entre la existencia individual y colectiva en lo que él denomina "tradición", que fundamenta la existencia auténtica en tanto que ésta la asume como su "herencia".

"Que el estado de resuelto sepa explícitamente la procedencia de las posibilidades sobre las cuales se proyecta, no es necesario. Pero es efectivamente en la temporalidad de la realidad humana y únicamente en ella donde recibe la posibilidad de llegar a tomar *(holen)* explícitamente, en la comprensión de la realidad humana transmitida, el poder ser existencial sobre el cual la realidad humana se proyecta. El estado de resuelto que vuelve sobre sí mismo, que es transmisor de sí mismo, deviene entonces *repetición* de una posibilidad existencial tradicional. *La repetición es la expresa tradición,* que estaba presente, es decir, la vuelta a la posibilidad de la realidad humana"[177]. La "llamada de la conciencia" no puede dar instrucciones prácticas, "porque llama al Ser-ahí a la existencia, a un poder ser sí mismo propio (*eigenes Selbstseinkönnen*)"[178]. Pero la tradición tiene que dar algo porque, ciertamente, está relacionada con

la *herencia.* "El "estado de resuelto", en el que el "Ser-ahí" retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas de la existencia propia *partiendo de la herencia* que la *adopta sobre sí* en cuanto yecto. El resuelto retroceder al "estado de yecto entraña una tradición de posibilidades transmitidas, si bien no necesariamente *como* transmitidas"[179]. La existencia colectiva, comprendida como comunidad auténtica, puede y debe regular su acción al adaptar su tradición y convertirla en su herencia. Sus acciones históricas, según Heidegger, no son "acontecimientos" en el sentido de irrupciones históricamente irracionales y anárquicas producidas a lo largo de la historia, sino irrupciones cualitativamente inesperadas en una dirección no determinada "objetivamente". La tradición y la herencia son, en efecto, dos formas de una realidad, que ella fundamenta y posibilita. A Heidegger le parecen formas del *pueblo* y, por tanto, de la *comunidad del pueblo.* El destino de la existencia, que en el caso de la existencia individual aparecerá dependiendo únicamente de lo que hace una mayoría tan ciega como anónima, llegará a ser legítimo, auténtico y verdadero en el horizonte de grandes acontecimientos.

> Cuando el Ser-ahí, anticipando la muerte, permite que ésta se apodere de él, se comprende, libre de ella, en la peculiar *superpotencia* de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta que sólo es en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* del "estado de abandono" a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta. Pero si el "Ser-ahí", que es en forma de "destino individual", existe en cuanto "ser-en-el-mundo" esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse

histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo". Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El "destino colectivo" no es un conjunto de "destinos individuales", como tampoco puede concebirse el "Ser uno con otro" como un venir a estar juntos varios sujetos[180].

La irracionalidad de Heidegger, atacada entre otros por Löwith y Tugendhat, se formula aquí en una instancia (el pueblo) que lo abarca todo y que posee una regulación completamente "objetiva" (la transmisión propia y exclusiva). Y en ella está contenida la posibilidad de la acción propia (su herencia histórica). A partir de la comunidad del pueblo así interpretada, en su tradición y en su herencia, Heidegger formula, en efecto, interpretaciones análogas a las que durante la época nacionalsocialista (aunque en su forma específicamente racista) gozaron de mucha reputación. Heidegger mismo la representó después de 1933, partiendo de su ultranacionalismo.

Pero, con todo, las coincidencias todavía no han llegado a su fin. Para labrar sus propias posibilidades, un pueblo tiene que elegir un camino especial, que no consta de una conservación tradicionalista de valores culturales del pasado ni simplemente del mantenimiento de instituciones y costumbres. En *Ser y Tiempo,* el acto en el que se constituye el "Ser-con auténtico", que supera la mera adición de individuos, es la "lucha". En ella la "decisión" se convierte en acción, y en ella se representa realizada como categoría ontológica el "estado de resuelto" *(Entschlossenheit).* "En la coparticipación y en la lucha es donde queda libre el poder del destino colectivo"[181]. La doble estructura de la auténtica comunidad popular y de su lucha frente a la posibilidad

más extrema de la muerte (el poder-morir), completa también terminológicamente el horizonte filosófico y político que, ya en 1927, insinúa las posteriores posiciones nacionalsocialistas de M. Heidegger. Queda por añadir una circunstancia: en *Ser y Tiempo* la tradición, la herencia y la lucha no se ven representadas en un pueblo determinado. Pero, de hecho, Heidegger dice de manera terminante que los ídolos de una comunidad popular en búsqueda de su propio ser auténtico son los *héroes*. La existencia "pasada" (*gewesene*), que el Ser-ahí debe elegir como ejemplar, es la heroica. "La repetición propia de una 'posibilidad de existencia' 'que ha sido' —el elegirse el 'Ser-ahí' su héroe— se funda existencialmente en el precursor estado de resuelto: pues únicamente en éste se hace la elección que deja en libertad para pugnar por seguir y ser fiel a lo repetible"[182].

En ningún caso se trata aquí de una vuelta tradicionalista al pasado o de una reanimación reaccionaria de algo obsoleto, sino de una correspondencia activa —y esto es lo que le importa sobre todo a Heidegger— de aquellas posibilidades activas que estaban vivas en el pasado (en la propia tradición de un pueblo) y que, por eso mismo, siguen viviendo en el presente. Pero, justamente porque el pueblo en sí mismo es una posibilidad y porque sus posibilidades siempre están inscritas en el futuro, la validez de su tradición no proviene del pasado, llega del futuro como una *tarea*. El pueblo tiene que ser en el futuro lo que los héroes representaron en la tradición. Así, el pasado (como lo sido) llega a ser paradigma y *telos* de su acción. Y como necesariamente tiene que orientarse hacia "lo suyo", el pueblo queda remitido a sí mismo en su tarea y tiene que conservar su exclusiva "particularidad". La crítica de la cultura, implícita en la visión peyorativa del anonimato (del

"Se"), es presentada por Heidegger en un esquema ideológico que, cualitativamente, supera al anterior tradicionalismo conservador. Pero, a la vez, se trata de un esquema que se puede interpretar como completamente "revolucionario" en la medida en que no exige una reinstauración de valores del pasado, sino que exige la modificación futura de la sociedad alemana a través de la lucha por "lo suyo" (por lo propio). Se observa, desde este punto de vista, que las categorías utilizadas por Heidegger para la investigación de la existencia inauténtica del individuo, alrededor de 1927, parecen haber superado positivamente las desventajas del individualismo, a sus ojos decadente, en favor de una comunidad tradicionalista revolucionaria.

Pero más allá de todo esto puede afirmarse que, en el contexto de los problemas de *Ser y Tiempo,* es decir, en el horizonte de las cuestiones ontológicas, aparecen claras posiciones que permiten ser leídas como modelos generales de una sociedad política. Apoyándose en citas de la correspondencia entre el conde de Wartenburg y Dilthey,[183] Heidegger asegura que cualquier interpretación de la historicidad debería apelar a su obra y a la de Dilthey. Los argumentos de Yorck en sus cartas a Dilthey influyeron temprana y profundamente en las ideas de Heidegger sobre la historia, la sociedad y el Estado, cosa que se confirma en la correspondencia de Heidegger con Erich Rothacker (Bonn), un filósofo que formará parte de los nacionalsocialistas "ortodoxos". En siete cartas del año 1927, Heidegger no sólo habla de la impresión que le causó la lectura de la correspondencia entre Yorck y Dilthey, sino que también se refiere —como en *Ser y Tiempo*— a la tarea histórica que Yorck cumplirá en el futuro[184]. El texto de Yorck que cita Heidegger, significativo en este contexto, dice:

> Pero usted conoce mi predilección por lo paradójico, que justifica entenderlo como una característica de la verdad —que en ninguna parte es, ciertamente, *communis opinio* en la verdad—, como un sedimento elemental de semientendimiento generalizado, en relación con la verdad como el vapor de fósforo que deja el relámpago. La verdad nunca es un elemento. Lo propio de una tarea pedagógicoestatal sería eliminar la opinión pública y posibilitar la formación, la individualidad de visión y de criterio. Entonces, en vez de una llamada conciencia pública, esta alienación radical se convertiría poderosamente en conciencias individuales, es decir, conciencias[185].

Las implicaciones de este pasaje y la aprobación de Heidegger son terminantes. Estas tesis sobrepasan el horizonte de una reflexión psicológica o pedagógica y claman tajantemente por una intervención política del Estado. Yorck y Heidegger no sólo mantienen la diferencia entre "la masa" y "la verdad", sino que exigen su reducción, hasta la eliminación de la opinión pública como una instancia encargada de funciones esenciales para la sociedad y el Estado. En consecuencia, ambos subrayan que sólo los pocos (los que aman y comprenden "lo paradójico") tienen y deberían tener acceso a la "verdad". Así pues, sólo ellos deberían dirigir y manejar el Estado y la sociedad.

Las implicaciones políticas concretas de las tesis de Yorck, con las que aquí está de acuerdo Heidegger, habían sido ya, poco antes, desarrolladas programáticamente por Hitler en la lucha contra el parlamentarismo y la "judaización de la prensa". Hitler escribió en *Mi lucha:*

Es dificil, para el lector corriente de periódicos judíos, imaginar los males encerrados en esta institución moderna de gobierno democrático, llamada parlamentarismo [...]. A ella se debe que nuestra vida política haya tenido que soportar el incontenible alud de cuanto hay de despreciable [...]. Una mayoría no puede nunca sustituir al hombre. La mayoría ha sido siempre, no sólo abogado de la estupidez, sino también abogado de las conductas más cobardes [...]. Así como cien mentecatos no suman un hombre inteligente, tampoco es probable que una resolución mesiánica provenga de cien cobardes [...].

Nuestra idea acerca del vocablo *opinión pública* depende en gran medida de nuestra propia experiencia o conocimientos... La mirada política de las multitudes sólo divisa el resultado final de lo que ha sido con frecuencia una ardua lucha entre el alma y el intelecto [...]. La más eficaz de todas las contribuciones a la *educación* política es la que se halla a cargo de la prensa, que toma para sí la tarea de *ilustrar* [...]. Acontece, sin embargo, que esta institución no está en manos del Estado sino al servicio de determinadas fuerzas, las más de las veces de índole inferior [...]. Para poder apreciar la gravedad que encierra el peligro de los bribones emboscados en el periodismo, es necesario estudiar el vergonzoso método judío [...]. El propósito de nuestra actual democracia no está en convocar la asamblea de hombres ilustrados y prudentes, sino más bien en reunir una recua de serviles nulidades [...][186].

Desde este punto de vista, no basta describir las consecuencias de la filosofía de Heidegger anterior a 1933 sólo

como un desarme de la inteligencia alemana frente al fascismo (Lukács). Si se tiene en cuenta el papel jugado por la filosofía de Heidegger en la formación de una generación entera de académicos jóvenes, se puede comprobar que esta filosofía se orienta absolutamente hacia la continuación ideológica del desarrollo histórico posterior.

En los textos citados se puede comprobar que a partir de 1927 Heidegger expresó abiertamente los distintos temas que, desde el principio, formaron su base ideológica: la separación de la existencia auténtica dentro de la perspectiva de alternativas decisivas (como lucha y muerte); el rechazo de lo "público" (Öffentlichkeit); el conjunto de ideas y valores que habían surgido dentro del movimiento juvenil corporativo, así como los valores tradicionales del movimiento católico (especialmente austríaco) del neorromanticismo. Heidegger secularizaba estas concepciones tradicionales, contribuyendo de este modo a la influencia creciente del nacionalsocialismo. Con él, "el Ser" dejó de ser un objeto meramente especulativo, y apareció en el horizonte de un "Ser-ahí" en el cual se debería realizar y actualizar, sin por eso perder su carácter trascendente. Inequívocamente, en *Ser y Tiempo,* Heidegger hace también suyas categorías fundamentales del romanticismo corporativista: el nosotros, la lucha, la predestinación, la misión histórica del pueblo y, sobre todo, el caudillo ejemplar que está dispuesto a señalar el camino a su pueblo.

Creo que resulta indiscutible que en los capítulos dedicados al yo aislado (*Dasein* en mera autorreferencia) también son verificables momentos anticipatorios a 1933, entre los cuales se encuentran los muy señalados de la angustia, la decisión y la diferenciación valorativa entre existencia auténtica e inauténtica, pero será en los capítulos

en los cuales Heidegger plantea la existencia colectiva donde el problema que motivó la polémica alcance sistematicidad filosófica. Durante nuestras conversaciones sobre *Ser y Tiempo* recuerdo haberle preguntado en una ocasión sobre el significado de la muerte en la analítica existencial. "No me interesa para nada la muerte, ¡sólo me interesa el habérselas con el morir! (*Sterben-können*)", me respondió, y yo entendí claramente el *pathos* romántico y voluntarista que se dejaba ver en la taxativa respuesta. Pero ello ni con mucho podía ser vinculado directamente con los textos de 1933 y posteriores. Apoyándose en esta relativa autonomía de los textos del momento solipsista, muchos de mis críticos han querido subrayar la incompatibilidad entre filosofía y política. Entre tales argumentos destaca, en este preciso sentido, el elaborado por Ernst Tugendhat quien, a pesar de ser el único que registra el debate sobre nazismo heideggeriano a partir de los parágrafos 74 y 77 de *Ser y Tiempo*, llega a la paradójica afirmación de que se hace necesario "defender a Heidegger de sí mismo". Y entiende que esos parágrafos son un momento filosóficamente extraño al libro y que la obra sería plenamente comprensible sin ellos. Una posición análoga asume D. Thomä, porque si bien cita y analiza el parágrafo 74 su interpretación sólo afecta a una parte del mismo, ignorando las que yo cité explícitamente en mi libro, mostrando toda su relevancia. Thomä deja además completamente de lado el parágrafo 77, en el que Heidegger argumenta en términos filosófico-políticos estrictos, asumiendo incluso una teoría general del Estado y la sociedad y de la función de los "individuos selectos" en ella.

Todas estas versiones se han encontrado no sólo con mi argumentación y mi documentación, sino ante todo con una

declaración explícita de Martin Heidegger al respecto. En 1936, con motivo de su viaje de conferencias a Italia, paseando por las calles de Roma con su discípulo Karl Löwith (emigrado por ser judío), y con una llamativa insignia nazi en la solapa que lo acreditaba como militante con altas responsabilidades, le confirmó a Löwith que su compromiso nazi era plenamente consecuente y un resultado del concepto de historicidad elaborado en *Ser y Tiempo*. El libro de Löwith[187] ha alcanzado entretanto una gran popularidad, pero los analistas no se deciden aún del todo a otorgarle la importancia que indiscutiblemente merece. La función de *Ser y Tiempo* en la articulación del discurso nazi posterior encuentra asidero, por lo demás, en una cuestión más de principio, y creo que al mencionarla complemento el *dictum* general revelado por Löwith. Porque la verdad es que la primera sugerencia explícita que recibí de intentar una nueva valoración de la función de los parágrafos 74 y 77, esto es de la historicidad, provino del mismo Heidegger durante otra de nuestras conversaciones. En el contexto de los estudios que llevaba a cabo sobre *Ser y Tiempo* quise preguntarle por uno de los momentos objetivamente más fascinantes de su obra, aquel en que se revierte el esquema tradicional del tiempo lineal para convertirlo en acto de futurización. Mientras nuestra imaginación nos dice que el tiempo va pasando desde el pasado hacia el futuro a través del presente, Heidegger piensa que el tiempo en realidad nos adviene desde el futuro, porque en su esencia está el ser realización de una misión. Es el origen lo que se revela desde el futuro, llamando a ser dignos de él. Mi pregunta a Heidegger era si esa estructura de la temporalidad (y la historicidad, por tanto) se deducía del ser-en-el-mundo como individuo o más bien, como yo

pensaba, correspondía a la tradición histórica que sólo puede tener como sujeto a un colectivo, a un "pueblo". Mi argumentación se basaba además en el hecho de que si se quisiese entender semejante estructura de la temporalidad a partir del individuo, ello significaría una infantilización de la existencia ya que el origen era precisamente el punto de partida. No olvidaré la satisfacción de su expresión y la subsiguiente respuesta: "Justamente. Eso es lo esencial de la historicidad".

Muchos años después, y ante la anécdota relatada por Karl Löwith, pude atar cabos y entender el problema en su conjunto. Porque efectivamente la vinculación de *Ser y Tiempo* con los textos nazis sólo puede ser entendida tratando el discurso relativo a la posibilidad del ser auténtico colectivo. Y así se puede entender la confusión de los detractores en una doble dirección. Muchos de ellos afirman la incompatibilidad de la acentuación extrema de la individualidad con una ideología colectivista, y al hacerlo no sólo ignoran el carácter extremadamente aristocratizante de la filosofía de Heidegger, sino ante todo la dinámica perfectamente coherente que el fascismo, en todas sus variantes, establece entre la masa y el individuo selecto, el guía colectivo. La "soledad" del Führer, consustancial a su super-rango espiritual, es a la vez fundamento de su irresponsabilidad, del hecho de que no tenga que dar cuentas a nadie porque es responsable absolutamente sólo ante sí mismo. Tampoco en el Heidegger de 1927 el solipsismo más extremo necesita en modo alguno estar en contradicción con una existencia colectiva, tanto menos cuando se trata de una existencia auténtica en ambos casos. Al tratar, por ejemplo, del decidir del *Dasein* por sí mismo, asumiendo su poder-morir, *su* muerte, y ello en medio del más

radical desprecio por la masa inauténtica, la unión que culmina en la "comunidad del pueblo" es perfectamente viable en los términos en que *Ser y Tiempo* lo plantea.

## CAPÍTULO VII

# RETORNO A FRIBURGO Y TENTACIÓN BERLINESA

El 26 de febrero de 1928, Heidegger informó al ministro de Educación, en Berlín, que el Ministerio del país de Bade le había ofrecido retomar la cátedra dejada vacante en Friburgo por la partida de Husserl[188]. La Facultad de Filosofía de Friburgo, que declaró en esa ocasión "ver en Heidegger al continuador y heredero de la gran tradición filosófica de Marburgo", presentó tres días más tarde una instancia ante el Ministerio para que Heidegger fuera mantenido en su puesto y reclamó "que se hiciera para ello todo lo necesario". El encargado de la Universidad de Marburgo se dirigió igualmente al ministro, el 2 de marzo de 1928, para proponer un sustancial aumento en los honorarios de Heidegger, con la esperanza de que éste rechazara la oferta de Friburgo. Pese a todos sus esfuerzos, Martin Heidegger hará conocer a la Facultad, el 31 de marzo, y al director correspondiente del Ministerio berlinés, el 1 de abril, su decisión irrevocable de aceptar la proposición de la Universidad de Friburgo. Como argumento principal, Heidegger adujo que su maestro Husserl le había reclamado su colaboración, con la idea de seguir sus investigaciones.

No he podido reconstruir las circunstancias precisas de la integración de Heidegger a la Facultad de Filosofía de Friburgo, puesto que las fuentes no son accesibles. Pero se puede suponer que el regreso de Martin Heidegger había

sido apoyado con entusiasmo por Husserl, lo cual, teniendo en cuenta la evolución ulterior de la relación entre ambos pensadores, hace pensar que en los documentos que aún hoy son inaccesibles deben figurar elementos de gran importancia.

Después de un período de intensa actividad como profesor en Friburgo, Martin Heidegger recibe una nueva propuesta, esta vez de Berlín. Se trataba de ocupar la cátedra dejada vacante por la muerte de Troelsch. Al cabo de largas negociaciones, Heidegger acabará rechazándola en 1930. En esa época, su prestigio superaba el marco de la vida filosófica alemana. En la *Frankfurter Zeitung* del 25 de enero de 1929, el comentarista Krakauer escribía, a propósito de una conferencia de Heidegger en Francfort, en la Sociedad Kant, sobre el tema "Antropología filosófica y metafísica de la existencia": "Señalemos, para terminar, que la personalidad del conferenciante atrajo a una multitud considerable de oyentes que, sin lugar a dudas, no eran versados en los problemas de la filosofía pero que, de todas maneras, se atrevían a penetrar en el complejo mundo de las definiciones y distinciones más sutiles".

Nada tiene de sorprendente, pues, que la llegada de Heidegger a Friburgo haya sido un acontecimiento importante para el pequeño mundo del país de Bade. La posibilidad de que el joven pero ya célebre filósofo abandonara nuevamente "su tierra" se convirtió en una cuestión, por así decirlo, pública, importante para los medios culturales de la región. Evidentemente, el hecho tenía consecuencias políticas muy claras. La posición de Heidegger presentaba ya en esa época rasgos de radicalismo muy manifiestos, conocidos por el público. Él mismo había contribuido a hacerlo saber en el famoso encuentro de Davos, donde se

había medido con Ernst Cassirer. La esposa de este último, por otra parte, había emitido un juicio brusco: "No ignoramos su antisemitismo"[189]. También merece la pena mencionar la anécdota narrada a Schneeberger por uno de los participantes en el encuentro: "Durante las discusiones intervino un hombre que sufría problemas nerviosos graves y visibles, consecuencia de su participación como soldado en la Primera guerra mundial. Como el individuo sostuvo que la única tarea de la filosofía, en el siglo xx, era impedir una nueva guerra, Heidegger le respondió con desdén, muy tranquilamente, diciéndole que los tiempos presentes sólo podían ser superados con dureza. En todo caso, él mismo (Heidegger) había vuelto sano de la guerra"[190]. La importancia de semejante declaración no es despreciable. Frente a un público que incluía a ilustres representantes de la vida intelectual europea, definía, en efecto, una posición idéntica a la de la oposición militarista de derechas, antiliberal y antirrepublicana, y que, en esa época, intensificaba su lucha contra la República de Weimar con la intención de desestabilizarla de manera definitiva.

El conjunto de las circunstancias y las motivaciones del rechazo de Heidegger a establecerse en Berlín queda parcialmente esclarecido por la celebración en Karlsruhe, del 11 al 14 de julio de 1930, del "Día de la patria badense". Al igual que otras personalidades, entre las cuales se encontraban las más representativas del mundo político y cultural badense de la época, Heidegger participó en esa manifestación: leyó allí su escrito *De la esencia de la verdad.* El discurso de apertura fue pronunciado por el escritor Heinrich Berl, quien expuso, de forma clara, las connotaciones políticas de ese congreso, organizado precisamente en el contexto del "momento histórico de la liberación de

los territorios ocupados", es decir, de los territorios situados sobre la orilla izquierda del Rin y que Alemania había debido ceder a Francia al final de la Primera guerra mundial[191].

La organización del congreso corría por cuenta de una asociación local, la *Badische Heimat* (Patria Badense), con sede en Friburgo. El análisis del programa de la celebración, así como los antecedentes políticos de los conferenciantes y de los participantes más activos, demuestra el significado que tuvo el acontecimiento. El presidente de honor de la comisión de organización fue el profesor Eugen Fischer, quien había fundado y dirigía en Berlín desde 1927 el *Institut Kaiser-Wilhelm,* instituto que adquirió más tarde una siniestra celebridad, cuando se convirtió en la infraestructura científica de las experiencias realizadas por las SS en los campos de concentración. E. Fischer entregó también informes antropológicos sobre los niños "de color" nacidos durante la ocupación de Francia, como consecuencia de los cuales los niños fueron esterilizados[192]. Es probable que este congreso haya sido el origen de la amistad entre Eugen Fischer y Martin Heidegger, que atravesaría toda la época del nacionalsocialismo y duraría hasta la muerte de Fischer.

Los dos participaron asimismo de la ceremonia de apoyo a Hitler que tuvo lugar en Leipzig. Heidegger tenía la costumbre de visitar con regularidad a Eugen Fischer, que vivía también en Friburgo. En la Navidad de 1960, le envió un ejemplar dedicado de su obra *Hebel, der Hausfreund* (segunda edición, 1958) con esta dedicatoria: "Para Eugen Fischer, con cordiales saludos de Navidad y los mejores deseos para el año nuevo. Martin Heidegger". (Agradezco al nieto de E. Fischer, Eberhard Fischer, por la copia del ejemplar.)

Otra figura importante, entre los participantes del congreso del país de Bade, fue el dramaturgo y profesor universitario Otto zur Nedden, quien pronunció una conferencia sobre "La música en Constanza hacia 1500", justo antes del concierto del director de orquesta Franz Philipp, director de la Academia de Música de Karlsruhe. Zur Nedden, quien se adhirió al partido nazi en 1931 en Pforzheim, era conocido por un escrito violentamente antisemita, *El judío de Malta,* que la prensa oficial alabaría, después de 1933, como "la mejor y más representativa obra antisemita de la literatura dramática mundial"[193]. Por lo que toca a Franz Philipp, entrará en el NSDAP en 1933 y será el autor del *Himno patriótico alemán a la gloria del trabajo,* interpretado en la primera Fiesta del Trabajo nacionalsocialista, el 1 de mayo de 1933, en el curso de la cual Hitler pronunció un discurso célebre. A los nombres de Zur Nedden y Philipp hay que agregar el del pintor August Rumm, quien contribuyó a la decoración de la página central del diario *Badische Presse* en el número consagrado a este congreso, permitiendo que se reprodujera un retrato que había hecho de Heidegger, acompañado de un autógrafo del filósofo. Rumm entrará en el partido nazi durante la guerra, en 1940[194]. Su retrato de Heidegger reaparece en un volumen que lleva prefacio de Heinrich Berl,[195] así como un retrato de Ernst Krieck.

La serie de conferencias comenzó con una intervención de Josef Mussler, profesor del Liceo de Offenburg, sobre "La cultura badense, especialmente en el espacio cultural alemán". Mussler ingresará el 1 de enero de 1934 en la Asociación de Profesores Nacionalsocialistas (NSLB)[196]. Otra conferencia, "El alma del paisaje badense", estuvo a cargo del escritor de Friburgo Anton Fendrich, miembro del

partido socialdemócrata hasta 1932 pero que muy pronto consideraría a Hitler como "un enviado de la Providencia" y se declararía su partidario incondicional[197]. La tradicional obra de teatro presentada en el congreso fue *La patria y el extranjero,* puesta en escena por Hans Blum, quien colaboraría con las SS a partir de 1934[198]. La música quedó a cargo de los coros de la Academia de Karlsruhe, dirigida por el profesor Gustav Etzkorn, quien ingresará en el NSDAP en mayo de 1933. El pastor evangelista de Baden-Baden, el doctor Karl Hesselbacher, pronunció una conferencia sobre "La significación de la poesía badense"; él también ingresaría en el partido nazi en mayo de 1933. Fue importante asimismo la conferencia sobre "El mito del Reich", a cargo del escritor Leopold Ziegler; era el autor de una obra en dos tomos titulada *El Sagrado Imperio de los alemanes* (1925), en la cual se hacía del Reich una entidad trascendental que "más allá de toda mutación histórica, será siempre el destino y la misión de los alemanes"[199]. En la misma serie de conferencias figuraban —además de la de Heidegger— la de Friedrich Muckle ("Cambios de la cultura mundial y misión del espíritu alemán") y la de Ernst Krieck ("El ideal alemán en materia de educación"). Muckle enseñaba en la Universidad de Heidelberg y había publicado en 1923 un libro antisemita titulado *El espíritu de la cultura judía y Occidente*[200]. Volveremos más adelante sobre las ideas políticas de Krieck, el pedagogo nazi más declarado, y nacionalsocialista de la primera hora. Otra figura del congreso badense fue el escritor, de gran reputación, Hermann Burte ("El dialecto alemánico"). Colaborador de la revista *Deutschlands Erneuerung* dirigida por G. von Below y H. Chamberlain, Burte continuó afirmando su simpatía por el nazismo mucho después del final de la

Segunda guerra mundial. Con motivo de las fiestas celebradas en 1954 en honor de E.G. Kolbenheyer (uno de los poetas oficiales del régimen nazi), organizadas por la Sociedad Kolbenheyer, la *Sudetendeutsche Landsmannschaft* y la *Deutsches Kulturwerk europäischen Geistes,* Kolbenheyer se dirigió a los asistentes haciendo el saludo nazi, lo cual suscitó un aplauso que se redoblaría cuando Burte lo felicita por ser "un hombre que no se humilla"[201]. Para terminar esta larga lista, conviene mencionar a Jacob Bleyer, de Budapest, y su conferencia sobre "La cultura alemana en el extranjero, en particular en Hungría". Bleyer, profesor universitario, era un ex ministro húngaro y dirigía el Movimiento de los Alemanes en el extranjero[202]. El conjunto de los conferenciantes que acabamos de nombrar representa más del ochenta por ciento del total de los expositores: podemos darnos, entonces, una idea exacta de la composición y del sesgo político del congreso.

La conferencia de Heidegger fue muy concurrida, puesto que se esperaba que se pronunciara sobre la propuesta que le había hecho el Ministerio de Berlín. Heinrich Berl describió la situación y la atmósfera en su libro de 1946 *Conversaciones con los contemporáneos célebres:*

> Llegó la oferta de Berlín. Todos se preguntaban: "¿aceptará Heidegger la cátedra de Troelsch?". Pasó un tiempo sin reaccionar, pero quienes lo conocían sabían que no haría nada: ¿qué iba a hacer un campesino de la Selva Negra sobre el asfalto berlinés? Ocurrió entonces algo bastante prometedor: Heidegger aceptó participar en el congreso de la patria badense, en el que habló de "La esencia de la verdad". De las cimas heladas de la abstracción descendía cada vez más profundamente

hacia la tierra y finalmente se atrevía a dar el paso: la Verdad y la Realidad se reunían sobre el suelo de la Patria. Aquí estaba su respuesta a la llamada de Berlín[203].

*La esencia de la verdad* se publicó por primera vez en Francfort en 1943[204]. Heidegger reconoce que el texto original fue "retocado con el paso del tiempo",[205] y no se conoce el texto original de la conferencia de 1930. Sin embargo, la descripción que ofrece Berl del texto no permite abrigar ninguna duda. Además queda corroborada por los comentarios de los periódicos *Karlsruher Tageblatt y Karlsruhe Zeitung,* del 16 de julio de 1930:

> Decisivo es el salto final, por el que Heidegger indica el fundamento de la verdad: la relación con el suelo *(Bodenständigkeit)* es el fundamento de toda verdad *(Wahrhaftigkeit).* [...] No era la primera vez que Heidegger manifestaba lo seria que le parecía la relación con el suelo de la patria"[206].

Es casi seguro que el texto de la conferencia sobre "La esencia de la verdad", que Martin Heidegger pronunció en Karlsruhe, contiene diferencias esenciales en comparación con el texto pronunciado en otra parte. En Baden, Heidegger acentúa el tono patriótico.

Heidegger dictó una conferencia con el mismo título en Bremen en octubre de 1930. Según informa su discípulo y amigo H.W. Petzet en *Noches de Bremen,* del 11 de octubre de 1930,[207] no había en ella ningún "final" patriótico como del que hablaban las informaciones relacionadas con la conferencia de Karlsruhe. Observemos, sin embargo, la dimensión política que Petzet atribuye al pensamiento de

Heidegger[208]. La filosofía de Heidegger, sostiene, superará el nihilismo que el "socialista" H. de Man atribuye a las "clases condenadas a la decadencia y que tienden a caer en la divinización de la mística y de lo irracional", pero también las respuestas dadas por Spengler, Klages y Scheler. La prueba de ello es el vigoroso movimiento estudiantil que se ha reunido en torno de Heidegger y la enorme atracción que él ejerce sobre las jóvenes generaciones[209].

El repaso de las circunstancias y de la evolución del proceso a que dio lugar la oferta del Ministerio berlinés es importante por varias razones. En primer lugar, es la primera vez que Heidegger se presenta en "competición" con otros filósofos de reputación; y, en verdad, pierde el concurso, aunque recibe la propuesta del Ministerio. Por otro lado, este concurso no sólo muestra la notoriedad pública alcanzada entonces por Heidegger, sino que aclara también, a partir de un caso concreto, ciertos rasgos de la política universitaria alemana bajo la República de Weimar.

De las veintitrés universidades que entonces tenían una facultad de filosofía, la de Berlín era sin duda la principal, tanto por su prestigio como por su magnitud. Entre 1928 y 1933, esta universidad sufrió agudos conflictos internos entre las diversas fracciones universitarias, luchas que desembocaron en un reordenamiento de fuerzas netamente favorable a los sectores nacionalistas conservadores *(deutschnationale).* En esta situación, los ministros de Educación de la República no siempre estuvieron en condiciones de imponer sus puntos de vista en la designación de los profesores[210]. El proceso que condujo al nombramiento de Heidegger se inició con una requisitoria del ministro Becker a la Facultad de Filosofía, el 6 de diciembre de 1929, en la que se pronunciaba sobre la sucesión a la

cátedra dejada vacante por el profesor Troelsch[211]. Becker no ocultaba su deseo de que fuera designado para ella Nicolai Hartmann. Una comisión *ad hoc* quedó constituida por los profesores von Ficker (decano), Maier, Spranger, Dessoir, Schmidt, Köhler, Planck, Sombart, Jaeger y Wechsler. En su sesión del 12 de febrero de 1930, propuso una lista de candidatos en la que figuraban, por orden, Ernst Cassirer, Paul Tillich, Georg Misch y Nicolai Hartmann. El nombre de Martin Heidegger "también podía ser tomado en consideración", pero se rechazó incorporarlo a la lista en primera instancia. El documento informa, por ejemplo, que Spranger se preguntaba si la popularidad de Heidegger no era la consecuencia de su personalidad filosófica y no tanto de la filosofía en sí misma, por la que Heidegger poco había hecho para que fuese enseñada y estudiada. Max Planck y Werner Jaeger se pronunciaron abiertamente en favor de que la cátedra permaneciera vacante. La comisión se pronunció finalmente por Cassirer: "De todos los universitarios citados, sólo Ernst Cassirer puede ser tomado en consideración"[212]. El informe agrega que, desde la muerte de Troelsch, la Facultad tenía la intención de proponer inmediatamente la designación de Cassirer pero se había abstenido de hacerlo con la esperanza de ver surgir, en el seno de la joven generación de los filósofos, una figura capaz de suceder a Troelsch. Como tal cosa no se produjo, se decidió proponer a Cassirer. Nicolai Hartmann se encontraba también incluido en la lista, pero la comisión subrayó que sus méritos eran muy inferiores a los de Cassirer.

En cuanto a Heidegger, he aquí lo que dice el informe:

> Desde hace tiempo, se habla mucho de Martin Heidegger, profesor en Friburgo. Pese a que la calidad

de sus publicaciones es muy discutida, es innegable que posee un pensamiento propio y que, sobre todo, ejerce una poderosa atracción personal. Sin embargo, incluso sus partidarios reconocen que, entre los numerosos estudiantes que se congregan alrededor de él, ninguno hay que lo comprenda realmente. Convendría tener presente que Heidegger atraviesa en este momento por una crisis. Hacerlo venir a Berlín seria nefasto para él, en la medida en que, para aclarar sus problemas, necesita una tranquilidad que no se puede encontrar en Berlín. Pero sobre todo sería nefasto para los estudiantes, a quienes seguramente su enseñanza produciría una profunda impresión, pero a los que no aportaría ninguna formación filosófica.

En el momento en que Becker es reemplazado por Adolf Grimme, todavía no se había tomado ninguna decisión definitiva en el Ministerio. No obstante, su nombramiento cambió completamente la marcha de los acontecimientos. Grimme había sido alumno de Husserl en Gotinga y estaba unido a su maestro por una relación de profunda admiración y amistad[213]. Se puede suponer que fue influido, al menos de forma indirecta, por el prestigio de su antiguo maestro. En efecto, contra la voluntad explícita de toda la comisión y de la Facultad, decidió nombrar a Heidegger como sucesor de Troelsch. Heidegger acusó haber recibido la proposición en una carta del 23 de marzo de 1930 enviada al director ministerial, carta en la que anuncia su llegada a Berlín para debatir las condiciones del ofrecimiento[214]. El 10 de abril, Heidegger firmó un contrato-acuerdo estipulando que comenzaría sus actividades el 1 de octubre de 1930, y fijando sus honorarios así como

determinadas ventajas. En una carta del 14 de abril, Heidegger indica que volverá nuevamente a Berlín y que amigos de su esposa se han puesto a buscarle un alojamiento conveniente. Por su parte, en una nota al ministro de Finanzas, Grimme le solicita que tome las medidas necesarias para que Heidegger pueda beneficiarse de condiciones económicas especiales. Y menciona algunas de las razones que lo llevaron a nombrar al filósofo de Friburgo, "aunque esto haya agitado a la opinión pública más de lo que habitualmente es común en estas cuestiones"[215]. Heidegger, continúa Grimme, se mostrará reticente, "porque su relación estrecha con la naturaleza es para él la base de su trabajo filosófico"; como condición para su traslado exigía "que se le garantice la posibilidad de vivir y trabajar en paz, alejado de los problemas de la vida urbana". No era cuestión de que su nombramiento fracasara por razones de índole financiera[216]. Pese a todos los esfuerzos del ministro Grimme, Heidegger acaba por rechazar la proposición. Pero, si es verdad que la relación con su tierra natal era muy importante para Heidegger, sin duda no son éstas las verdaderas razones de su decisión. Las fuentes consultadas llevan más bien a pensar que, frente al antagonismo patente entre la facultad más renombrada de Alemania y un ministro que se imponía sobre ella, Heidegger no podía sino rechazar el puesto que se le ofrecía contra el agrado de sus propios colegas. Nada atestigua en los documentos que Husserl haya intervenido ante Grimme, de manera que se puede afirmar que la proposición era una iniciativa personal del ministro. Y esto explica que, a pesar del primer rechazo de Heidegger y de las presiones tanto de la opinión pública como de la Facultad, Grimme haya continuado durante un período bastante largo insistiendo ante el

filósofo con la esperanza de hacerle cambiar de opinión. En su carta de rechazo, Heidegger agradecía a Grimme la confianza que éste le había manifestado.

Grimme, sin embargo, continuó insistiendo e informó a Heidegger que su secretario de Estado, el doctor Richter, viajaría a Friburgo el 14 de mayo para volver a hablar sobre la cuestión; como de paso, rogaba a Heidegger que no hiciera aún pública su decisión[217]. Heidegger respondió otra vez negativamente el 17 de marzo, e insistió en la imposibilidad de ocupar la cátedra en esas condiciones. El filósofo se declaró satisfecho de saber que en los puestos más eminentes, donde se pergeñaba la vida espiritual alemana, existía una voluntad capaz de comprender que la universidad no podía ser ella misma sin que actuaran en su seno fuerzas capaces de producir una verdadera mutación; pero reafirmaba que no podía aceptar la oferta ministerial. Sin embargo, sólo después de haber enviado a Friburgo al doctor Richter e intentado reanimar la propuesta, Grimme dirigirá, el 20 de enero de 1931, una proposición a Nicolai Hartmann, proposición aceptada por éste[218]. En cuanto al nombramiento de Cassirer, mencionado al principio, nada se dice y los documentos ni siquiera hacen alusión a ello. Las fuerzas antisemitas presentes en la Universidad de Berlín se habían opuesto la primera vez a la designación de Ernst Cassirer[219].

La inhabitual agitación provocada en la opinión pública por la decisión de Grimme en favor de Heidegger, y a la que este había hecho referencia en la carta a su colega de Finanzas, se originaba sobre todo en la fuerte resistencia de la Facultad a una decisión ministerial que la agredía frontalmente. La prensa de la época reflejó los ecos de esta oposición. En un violento artículo de la revista *Monistische*

*Monatshefte*,[220] se denuncia el hecho de que "un ministerio socialista proponga traer a Berlín a un reaccionario cultural [...], un irracionalista teologizante, incapaz de educar a los estudiantes con la perfecta objetividad del espíritu científico". No sin ironía, el autor del artículo llama la atención sobre la satisfacción de los medios tradicionalistas por la decisión de Grimme, e insta a la Facultad a redoblar esfuerzos para impedir el nombramiento de Heidegger. Esta alusión de la *Monistische Monatshefte* se refería con toda seguridad a comentarios publicados, en el marco de este asunto, por el *Berliner Tageblatt,* el *Berliner Börsen-Courier,* la *Frankfurter Zeitung* y la *Vossische Zeitung*, el 28 y 29 de marzo de 1930. Se debe señalar también el artículo de Hermann Herrigel, aparecido en la *Frankfurter Zeitung,* donde saluda efusivamente la llegada de Heidegger a Berlín; el propio Herrigel encontrará poco tiempo después términos aún más entusiastas para aplaudir el discurso del rectorado pronunciado por Heidegger en 1933[221].

Si se considera que Heidegger había sido resistido por la Facultad de Berlín y había rechazado el puesto, sobre todo, por esa razón, se puede pensar que la polémica desatada reforzó no sólo su convicción de que era necesaria una reforma universitaria radical, sino además su determinación de establecer vínculos profundos con el mundo de los estudiantes, quienes en esa época lo tenían por "el rey sin corona del imperio del pensamiento", según la expresión de Hannah Arendt[222]. En este contexto cobra significado el encuentro-duelo con Cassirer en Davos, ya que Cassirer había sido, en definitiva, el vencedor moral del concurso de Berlín.

El juicio de Hannah Arendt, quien estudiaba entonces con Heidegger en Friburgo, pone en evidencia un aspecto

fundamental del desarrollo de la personalidad de Heidegger y de su posición universitaria y política en los años 30, y permite comprender la importancia decisiva de esta etapa para las posiciones filosóficas y políticas que adoptará a partir de 1933. En efecto, tanto el análisis de su actividad en Marburgo como el informe de Georg Misch para la Facultad de Gotinga, y más tarde el informe de la facultad de Berlín, además de los comentarios de prensa, indican que Martin Heidegger gozaba de una enorme popularidad y que su personalidad ejercía una atracción especial sobre los estudiantes. Esa época estaba marcada por la severa amargura provocada por la derrota alemana en la Primera guerra mundial, en una juventud estudiantil extremadamente nacionalista, pero también por la insatisfacción de esa juventud frente a un racionalismo escolástico "de insondable tedio"[223]. La aparición de una personalidad tan fuerte como la de Martin Heidegger, que "guiaba" a los jóvenes espíritus hacia un cuestionamiento radical de los supuestos del pensamiento tradicional, sólo podía adquirir un poderoso impulso. Si bien Heidegger no había expuesto aún su posición en obras sistemáticas y, por el contrario, sus trabajos se difundían sobre todo de mano en mano, en forma de notas tomadas en los cursos y seminarios, su actitud innovadora y llena de frescura, su estilo inédito, que provocaba y exigía una participación activa de los estudiantes en cada momento de la reflexión, aparecía como una verdadera revolución en unos años que, dejando a un lado las tentativas demasiado científicas de Husserl, no veían surgir nada nuevo en el paisaje filosófico alemán[224]. A este estilo pertenecía también una estricta y exigente disciplina, al servicio "de las cosas mismas", que hacía de la actividad filosófica algo diferente del aprendizaje de un "oficio".

Imaginamos que "el rey sin corona del imperio del pensamiento" no podía sino suscitar celos e inquietud entre sus colegas de más edad. Pero este fenómeno, ciertamente extendido en el medio de los filósofos de la época, dice también algo acerca de la forma en que el propio Heidegger debía percibirse a sí mismo.

Entre los elementos que seguramente lo ayudaron a convertirse en una figura popular entre los estudiantes figuraba, por cierto, su evidente juventud: en el momento de su retorno a Friburgo sólo tenía treinta y nueve años, y cuarenta y cuatro cuando fue nombrado rector.

## El acoso y el pánico como motivaciones históricas. Las lecciones de 1929-1930

El conjunto teórico hasta aquí formulado incluye no sólo un corpus perfectamente sistematizado, sino incluso, como lo muestra el análisis del parágrafo 77 de *Ser y Tiempo*, los gérmenes de una teoría de la sociedad y el Estado. A esta definición general se suma un discurso que revela una actitud subjetiva igualmente radical. Ésta no es teóricamente relevante, pero ofrece antecedentes de contenido. El aire marcadamente litúrgico que caracterizaba su relación con los estudiantes, la solemnidad de las lecturas y reflexiones colectivas junto al fuego en la cabaña de Todtnauberg, los silencios prolongadísimos durante las lecciones y seminarios, toda la ambientación de los actos en que se efectuaba el pensar tenían un aire de acontecimiento trascendental al que nadie podía permanecer ajeno o indiferente. Aludo a esta ambientación-escenificación porque resulta importante

para entender la función y el significado de la lección "Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad", ante todo en tanto que apelación (*Ruf*) a los estudiantes para que asumiesen una actitud adecuada respecto a lo que caracterizaba esencialmente a la historia (alemana) del momento. Este texto, que no fue tratado en la primera edición de *Heidegger y el nazismo*, debe situarse en el conjunto de reacciones teóricas que atacan virulentamente al espíritu ambiental en el que va a surgir y fracasar la república de Weimar. Sólo quisiera aquí exponer su relevancia estrictamente filosófica. A dos años de la publicación de *Ser y Tiempo*, y radicalizando su interés por la preeminente función de la filosofía en la gestación de la realidad histórica, Martin Heidegger va a someter a dura crítica en la lección del semestre de invierno de 1929-1930 a los más populares críticos de la cultura de la época: Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler y Leopold Ziegler, En ninguno de ellos, dice Heidegger, es constatable una fuerza filosófica relevante que explique y salga al encuentro del fenómeno más importante y definitorio de nuestro tiempo: el nihilismo. En el momento de transcribir estos textos recuerdo su juicio lapidario al interrogarle yo en 1968 sobre el significado que le atribuía a Spengler: "¡Nunca me han interesado los periodistas!" En 1929, Heidegger veía la necesidad de buscar los antecedentes y el significado del nihilismo en un ámbito espiritual muy diferente al que proponían los críticos de la cultura. El objeto de su crítica, actualizada respecto al momento inusitado que vivía la Alemania de Weimar, es el mismo que proclamaba en sus escritos de seminarista entre 1910 y 1912, pero la secularización había introducido variantes de importancia:

> No es la miseria social, ni la confusión política, ni la ausencia de fundamento para la filosofía, ni la importancia de la religión. Nada de esto constituye el vacío. Lo que verdaderamente nos acosa es *la ausencia de algo que acose nuestra existencia en su totalidad.* Esta carencia de lo que puede acosar a nuestra existencia esencialmente es el *vacío completo* que impide que podamos, como individuos, tener una relación mutua en un quehacer esencial. Todos y cada uno somos sirvientes de una consigna, partidarios de un programa y de sus imposiciones. Lo que falta a nuestras vidas es el *misterio* y el pánico interior que todo misterio lleva consigo y que le da grandeza a la existencia[225].

Este texto me parece de una importancia singular para documentar el acercamiento de la filosofía heideggeriana a momentos definitorios del nazismo, que por esa época comenzaba a mostrarse en las calles de las ciudades alemanas y austríacas. Uno de esos momentos era ciertamente el estatuto que la doctrina emergente atribuía a la figura del Conductor, el Führer. Aquí Heidegger no sólo va a intervenir también directa y explícitamente en una praxis que se puede denominar "apelación al advenimiento" del Führer. El tono mesiánico de sus discursos de la época nazi:

> Es imprescindible que llamemos a aquel que es capaz de infundir pánico a nuestra existencia. Porque, ¿cuál ha de ser en verdad nuestro nivel espiritual, el de nuestras existencias, si un acontecimiento esencial como la Primera guerra mundial pudo pasar, en el fondo, desapercibido?

En realidad resulta difícil entender el sentido de estas afirmaciones de Heidegger. Porque si bien la apelación urgente a una personalidad, un héroe según la terminología de *Ser y Tiempo*, resulta clara, no lo es en absoluto el que esta personalidad deba cumplir su misión histórica infundiendo el pánico y, menos, la increíble afirmación de que toda una guerra mundial pasara, en lo esencial, desapercibida. Ciertamente no se trata de un hecho tan notorio, esencialmente cuando su existencia fue documentada por millones de muertos en la forma más monstruosa que hasta entonces conocía el género humano. El empleo del gas y el asesinato masivo de la población civil fueron dos brutales características que nadie podía ignorar. Hasta en las memorias de guerra de Ernst Jünger, *Tormenta de acero,* se había dado un testimonio, aunque fuera perverso, de la más siniestra destrucción de seres humanos conocida. ¿En qué sentido podía entonces afirmar Heidegger que, en lo esencial, esa guerra no había sido asumida espiritualmente? La frase va a ser repetida textualmente en las lecciones sobre Lógica de 1934, pero ya desde una perspectiva del todo nazificada. En 1929 no podía tener, pues, sino una función preparatoria, agitada, para abrir caminos a la nueva forma de pánico que el nihilismo iba haciendo imprescindible. La aparición, la irrupción de la personalidad que debía surgir era necesaria porque los alemanes aún no habían sido sacudidos en la columna vertebral existencial en relación con la lucha histórica. La categoría de "pánico", que no había surgido en *Ser y Tiempo*, asume aquí un estatuto de la más extrema violencia para preparar un acontecimiento absolutamente inédito y que debía romper todos los criterios históricos. El desarrollo centrífugo de la deshumanización asume así un rasgo único: la recuperación de la mismidad

alemana, lo que la debe caracterizar como humana, pasa por el espanto ante el héroe que adviene. La separación entre individuos selectos y masa informe, tal como había sido asumida de Yorck y Dilthey, devenía instrumentalización monstruosa.

## El primer texto antisemita

No resulta en absoluto sorprendente que sea en este conjunto teórico y humano donde aparezca su primer texto abiertamente antisemita, unido además a una acción práctica en contra de los judíos alemanes. El joven historiador Ulrich Sieg encontró en el Generallandesarchiv de Karlsruhe, dos años después de la publicación de mi libro, un documento de 1929 en el que Martin Heidegger no sólo toma posición en favor del más extremo antisemitismo, sino que lo fundamenta en un horizonte de principio. A saber, en la necesidad urgente de mantener y defender la identidad, la mismidad alemana, amenazada por los judíos. El documento es una carta dirigida a Victor Schwoerer, uno de los directores de la Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, la mayor institución alemana para la organización y promoción de la investigación científica de aquella época. En su carta, Heidegger recomendaba la concesión de una beca al entonces alumno suyo, el académico alemán procedente de Estados Unidos Eduard Baumgarten. El texto de la recomendación es el que sigue:

Friburgo, 2 de octubre de 1929

Muy respetado señor consejero (*Geheimrat*):

En estos días se envía una solicitud del doctor Baumgarten a la Notgemeinschaft para obtener una beca.

Al informe que he enviado quisiera agregar además mi petición personal a usted, muy apreciado señor consejero, de que acepte otorgar a la citada solicitud una especial atención.

Lo que podía sugerir sólo indirectamente en mi informe quisiera expresarlo aquí de modo más claro: en todo esto se trata nada menos que del hecho que estamos ante la alternativa de, o bien dar a nuestra vida espiritual *alemana* fuerzas y educadores verdaderamente enraizados en nuestro suelo, o dejarla abandonada a la creciente judaización en el sentido amplio y en el estricto del término. El camino sólo lo podremos recuperar en la medida en que seamos capaces, sin agitación ni discusiones estériles, de contribuir a que se desplieguen las nuevas fuerzas.

En relación con esta gran tarea, quedaría particularmente agradecido si se pudiera ayudar con una beca al señor Baumgarten, a quien tengo proyecto hacer mi ayudante.

Vivimos en estas fechas los días más hermosos del otoño en nuestra nueva casa y me alegro cada día por estar unido a la patria (*Heimat*) mediante mi trabajo.

Con sincera veneración, le saludo, muy respetado señor consejero.

Suyo,

Martin Heidegger.

En su importante libro *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Pierre Bourdieu sostiene como hipótesis general que el discurso filosófico-político de Heidegger se mueve simultáneamente en una doble dimensión. La ambigüedad de todas sus afirmaciones permite expresar los contenidos más reaccionarios dejando siempre una puerta abierta a poder ser interpretado, si así fuese conveniente, en un sentido más o menos aceptable para el consenso socialmente aceptado. Esta ambigüedad, pienso, no sólo se refiere al discurso político sino en general a todo el conjunto teórico. Casi todos los conceptos fundamentales de Heidegger se mueven en esta ambigüedad de principio y han ofrecido la más amplia gama de equivocidades: la Nada no es la nada de la tradición y lo mismo cabe decir de la angustia, la muerte, la decisión, la libertad, el pensar y el ser, entre otros. Después de la publicación de *Heidegger y el nazismo,* que Bourdieu saludó calurosamente, publicó una segunda edición ampliada de su libro, diferenciando aún más sus relevantes interpretaciones. En una entrevista televisada, Bourdieu afirmó que mi libro venía, por fin, a hacer enteramente verificables sus proposiciones hermenéuticas generales. Al respecto, quisiera mantener algunas reservas que no es el caso detallar aquí; pero sí lo es en cambio confrontar la versión de Bourdieu con las características discursivas de la carta enviada por Heidegger a Victor Schwoerer. En ella, por primera vez y de modo extraordinariamente explícito, el filósofo ofrece un ejemplo empírico de lo que Bourdieu entiende por dinámica abstracta. Heidegger mismo distingue "lo que yo podía sugerir sólo indirectamente" de lo que en la carta expresa "de modo más claro". Lo que la opinión pública en tiempos de Weimar difícilmente podía aceptar requería ser expresado

en un nivel personal. Los vínculos abiertamente oportunistas de Heidegger con el ministro Adolf Grimme (alumno y administrador muy sincero de E. Husserl), que estaba en esa misma época tratando de imponerlo para una cátedra en Berlín, le imposibilitaban hacer del escrito un texto oficial. Queda así claro que la distinción expuesta por Bourdieu es aplicable incluso a la praxis científico-política de Heidegger.

En el momento duro de su discurso, puede y quiere expresarse sin ambages. Más aún, la doble apelación a velar por la pureza cultural y racial del pueblo alemán, favoreciendo *desde este punto de vista* a quienes están provistos de "raíces en nuestro suelo", y el ataque a los judíos como esencialmente desenraizados, y por ello absolutamente ajenos, extranjeros y extraños a lo alemán, son formuladas no como un juicio de diagnóstico cultural, sino a partir de un horizonte de principios. Al hablar de la "judaización en el sentido amplio y en el estricto del término", Heidegger se refería por tanto no sólo a la variante cultural del judaísmo, esto es la que lo entiende como una universalización de la perspectiva cognitiva, sino también a la variante estrictamente racial, la referida a los judíos reales. Operando en esta doble vertiente, y en la ambigüedad descubierta por Pierre Bourdieu, se puede entender su agresivo desprecio privado por el judío Husserl y el servilismo que lo llevó a dedicarle su obra principal a fin de estimular la incondicional ayuda de su maestro para escalar profesionalmente. Al menos, hasta cuando ascendió el nazismo y decidió retirar la legendaria dedicatoria. Creo que se podría también investigar y reflexionar sobre toda su relación con intelectuales judíos desde esta perspectiva, en particular, la relación con sus alumnas judías en la que no puede descartarse un momento de disgregación psíquica, que no es analizable aquí.

Heidegger deja en claro que el judío se había convertido en una amenaza real, en la mayor amenaza que debían afrontar el pueblo alemán y su irrenunciable pureza, su acceso a la existencia colectiva auténtica en el sentido afirmado en *Ser y Tiempo*. La urgente apelación referida a "aquel que va a infundir pánico" a la existencia alemana permite aquí una doble lectura: la del héroe terrible que pone en cuestión toda la inautenticidad de la vida histórica vacía, y también la del judío, su espíritu y su raza, que amenazaban la primera condición de posibilidad de la comunidad del pueblo (aquella unidad a la que pertenecen los "comunes" a ella) y sus raíces. También esta amenaza se constituye en portadora de pánico, pero esta vez como un objeto que debe ser destruido, eliminado de la vida espiritual y material alemana. El héroe emergente deberá por tanto afrontar este peligro en su doble dimensión: debe articularse en una fuerza nueva en la cual el espíritu alemán ("la vida espiritual alemana") y su raza ("lo enraizado en nuestro suelo") se unen como los dos integrantes fundamentales de su función y su misión histórica. No se trataba entonces de los "judíos" con comillas *a la* Lyotard, sino de los seres humanos concretos que una vez más eran perseguidos, difamados y presentados ante una opinión pública que, cuando menos, iba a permitir su última inmolación.

# NOTAS DE LA PRIMERA PARTE

1. G. Tümbult, Geschichte der Stadt Messkirch,Tubinga, 1933.

2. R. A. Barack, Zimmerische Chronik, Stuttgart, 1882.

3. P. Motz, Geschichte und Stadtbild, Messkirch, 1934.

4. Z. Avneri, Germania Judaica, tomo 2, Tubinga, 1968, p. 540.

5. Meyers Lexikon, Leipzig, 1903, pp. 390 y ss.

6. K Gröber, "Der Altkatholizismus in Messkirch; Die Geschichte seiner Entwicklung und Bekämpfung". En: *Freiburger Diözesan Archiv, Neue Folge*, t. 13, Friburgo/Br., 1912, pp. 135-198.

7. *Op. cit.*, p. 186.

8. Sobre este tema, consultar Georg-Franz Willing, "Der grosse Konflikt: Kulturkampf in Preussen", en 0. Busch/W. Neugebauer, *Moderne Preussiche Geschichte. Eine Anthologie*, t. 3, Berlín-Nueva York, 1981, pp. 1395- 1457.

9. K. Gröber, Der Altkatholizismus..., p. 188.

10. *Op. cit.*, p. 198.

11. *Op. cit.*, pp. 158.

12. *Op. cit.*, pp. 149, 172.

13. Hugo Ott, Der Junge Martin Heidegger Gymnasial-Konviktszeit und Studium, Sonderdruck aus dem Freiburger Diözesan Archiv, 1984, pp. 316 y ss.

14. *Loc. cit.*

15. C. Brandhuber, "Das preussiche Kommunalabgabegesetz" en: *Kommunalpolitische Blätter*, Colonia, 1914-1915, pp. 242-249.

16. Erzbischöfliches Studienheim St. Konrad, Constanza, 1962, p. 24.

17 *Op. cit.*, p. 28 y ss.

18. Konrad Gröber, Geschichte des Jesuitenkollegs und Gymnasium, Constanza, 1904.

19. Günther Dehn, Die alte Zeit. Die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen, Munich, 1962.

20. *Op. cit.*, p. 38.

21. *Op. cit.*, p. 38 y ss.

22. Heinrich Scheel, Süddeutsche Jakobiner, Munich, 1962, además: Der Hotzenwald, 2 tomos, Karlsruhe, 1940-1941.

23. G. Lewy, Die katholische Kirche und das Dritte Reich, Munich, 1965 y Klaus Breuning, Die Vision des Reiches, Munich, 1969.

24. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, 1959, p. 92.

25. *Op. cit.*, pp. 5, 6, 27.

26. H.Ott, *op.cit.*,p.319 y ss.

27. Erzbischöflisches Archiv Freiburg, Generalia, Rubrik: Klerus, betr. Theologisches Konvikt, Volumen 7, 1908/ 1909/ 1910/1911, B 2-32/ 174.

28. P. H. Koch, "Gedanken zur Kolonial-politik", en: *Stimmen aus Maria Laach. Katholische Blätter*, N° 16 (1906), p. 1 y ss.

29. *Op. cit.*, p. 15.

30. *Op. cit.*, p. 17.

31 *Op. cit.*, p. 18,

32. *Op. cit.*, p. 19.

33. *Op. cit.*, p. 19.

34. *Op. cit.*, p. 20.

35. *Op. cit.*, p. 32 y ss.

36 *Op. cit.*, p. 381.

37. B. Casper, "Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923" en: *Freiburger Diözesan Archiv*, t. 100, Friburgo, 1980, pp. 534-554.

38. Unterwegs zur Sprache, p. 96.

39. Clemens Bauer, "Die Freiburger Lehrstühle der Geschichtswissenschaft" en: *Beiträge zur Geschichte der Freiburger Philosophischen Fakultät*, Friburgo, 1957, p. 183.

40. *Op. cit.*, p. 190.

41 *Op. cit.*, p. 183.

42. K. Töpner, Gelehrte Politiker und Politisierende Gelehrte, Francfort, 1970, p. 178 y ss.

43. "Deutsche Reichspolitik", p. 47, en: Hans Schleier, *Geschichtschreibung der Weimarer Republik Berlín*, 1975, p. 65.

44. *Op. cit.*, p. 21.

45. *Konservative Monatsschrift*, "Judische Offiziere?" en el N° 8 de mayo de 1913, y "Judenfrage und Antisemitismus" (cuaderno N° 8, diciembre de 1912).

46. Munich, t. 7, 1910.

47. R.A. Kann, Kanzel und Katheder. Studien zur österrreichischen Geistesgeschichte vom Spätbarock zur Frühromantik. Viena-Friburgo-Basilea, 1962, pp. 59-120.

48. Franz Loidl, "Abraham a Sancta Clara als Vorkämpfer für deutsche Art wider Türken und Fremdländerei" en: *Unsere Heimat*, Viena, enero-febrero, 1941, N. 1/2, p. 1.

49. R.A. Kann, *op. cit.*, pp. 59-61.

50. *Op. cit.,* p. 69.

51. *Op. cit.,* p. 81.

52. *Ibid.*

53. Mercks Wien, 1721, p.25.

54. Judas III, Salzburgo, 1692, p. 339.

55. Abrahamisches Lauberhütt, Viena y Brün, 1719- 1723, p. 383.

56. O. Frankl, Der Jude in den deutschen Dichtungen des 15., 16. und 17. Jahrhundert, LeipzigMähr, 1905, pp. 69-71, 120, 131 y ss.

57. Lauberhütt II, en Loidl, *op. cit.*, p. 47 y ss.

58. Reimb Dich, en Loidl, *op. cit.*, p. 47

59. Etwas für alle, en Loidl, *op. cit.*, *ibid.*

60. Judas, libro I, en Loidl, *op. cit.*, loc. Cit.

61. Véase Peter G.J. Pulzer, Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Osterreich 1867-1914, Gütersloh, 1966.

62. Pulzer, *op. cit.*, p. 162.

63. Brunner, Woher, Wohin.?, Viena, 1855, t. 1, p. 7 y su revista *Wiener Kirchenlzeitung für Glauben, Wissen, Freiheit und Gesetz,* N° 1.

64. E. Weinzierl, Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, ed. por K H. Rengstorf y S. v. Kortzfleisch, Stuttgart, 1970, t. 2, p. 484 y ss., 499.

65. R. Till, Die Anfänge der christlischen Volksbewegung in Österreich, en Jahrbuch der Leo Gesellschaft, Viena, 1937, p. 57 y ss., 65.

66. Texlo del discurso en Pulzer, *op. cit.*, p. 273.

67. Pulzer, *op. cit..*, p. 144.

68. Kirche und Synagoge II, p. 504 y ss., 510.

69. Pulzer, *op. cit.*, p. 166.

70. A. Hitler, *Mein Kampf*, 10ª ed., Munich, 1942, p. 132 y ss.

71. *Ibid.* Sobre Lueger, véase W. Frank, el historiador nazi más conocido, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung, Berlín, 1935, p. 149.

72. Protocolo de la sesión del 12 de julio de 1901, en: Wiener Stadt- und Landesarchiv, p. 250 y ss.

73. En Amstblatt der K. u. K Reichshaupt-und Residenzstadt Wien del 11 de mayo y del 11 de noviemhre de 1902.

74. Ansgar Pöllmann O.S.B. ( Beuron), "Vom Abraham a Sancta Clara Denkmal" en: *Über den Wassern*, 1910, cuaderno 1, p. 18 y ss.

75. Tomo 145, Munich, 1910, p. 531 y ss.

76. Karl Bertsche, Florilegio, p. 2.

77. *Op. cit.*, p. 11 y ss.

78. *Op. cit.*, p. 17.

79. *Op. cit.*, p. 69.

80. *Ibid.*

81. *Op. cit.*, p. 87 y ss.

82. *Op. cit.*, p. 121 y ss.

83. *Op. cit.*, p. 131 .

84. M. Heidegger, Obras completas, Francfort I. Abtlg. Veröff, Schriften, 1910- 1976, tomo 13, p. 1.

85. En el Nº 21 del 24 de mayo de 1913, y en el Nº 30 del 26 de julio de 1913.

86. Nº 9 del 27 de febrero de 1932.

87. Heuburger Volksblatt del 3 de diciembre de 1909.

88. Deutsche Biographie, art. R. von Kralik, tomo 12, Berlín, 1980, p. 663.

89. K Muth, "Vom Gral und den Gralbund" en: *Hochland*, 5 Jg., febrero de 1905 y F. Eichert, "Gralfahrt-Höhenfahrt" en: *Der Gral*, I Jg., octubre de 1906, pp. 1-7.

90. *Der Gral*, Jg. 5, mayo de 1911, p. 468 y ss.

91. G. Seewann, Österreichische Jugendbewegung 1908-1933, tomo I, p. 26 y ss., 32, 35, 140 y ss.

92. *Op.cit.*, p. 322.

93. R. von Kralik, "Der grossdeutsche Gedanke" en: *Frankfurter Zeitgemässse Broschuren*, julio de 1921, tomo 30, cuaderno 10, pp. 213-248.

94. *Ibid.*

95. R. von Kralik, "Das Recht der Kritik" en: *Der Gral*, 2 Jg., enero de 1908, cuaderno 4, pp. 145- 149.

96. R. von Kralik, "Das Rätsel der Romantik" en: *Der Gral* Jg. 6, octubre de 1911, pp. 46-48.

97. "Der grossdeutsche Gedanke", *loc. cit.*

98. R. von Kralik, *op. cit.*

99. *Ibid.*

100. R. von Kralik, Abraham a Sancta Clara, Viena, 1922.

101. Véase su obra, Karl Lueger und der christliche Sozialismus, Viena, 1923, y el artículo "Vom deutsch-jüdischen Parnass" en: *Der Gral*, Jg. 6, abril de 1912, pp. 420-423.

102. R. von Kralik, "Ein literarisches Programm" en: *Der Gral*, Jg. 1, noviembre de 1906, cuaderno 2, pp. 49-52.

103. R. von Kralik, "Volkspoesie und nationale Poesie" en: *Deutsche Arbeit, Monatsschrift für das geistige Leben der Deutschen in Böhmen*, Munich-Praga, enero de 1904, cuaderno 4.

104. J. Weiss, Lehrbuch der Weltgeschichte, Graz, 1859-1898.

105. "Ein Meister des Zungenhandwerkes", 4 Jg., enero de 1910, pp. 282-289.

106. 4 Jg., febrero de 1910.

107. Cf., entre otros, J. Vormwald: "Die christologischen Irrtümmer des Modernismus", en el N° 6, abril de 1910, pp.85-88 y el comentario a K Braig: "El juramento de los modernistas y la libertad de la ciencia", en el N° 9, julio de 1911, p.141, defiende los intereses católicos de la Kulturkamp.

108. Cf. Ph. Wagner: "Die Entstehung des Altkatholizismus in Deutschland", tres artículos en el N° 3, enero de 1910, pp.36-37, el N° 4, febrero de 1910, pp. 55-57, y el N° 5, marzo de 1910, pp. 68-70.

109. K Jakubcky: "Karl von Kralik. Ein Jahr katholischer Literaturbewegung", N° 5, marzo de 1911, p. 5.

110. Cf. J. St: "Die Unmöglichkeit des Sozialismus", en el N° 3, enero de 1911, pp. 39-41, en el N° 4, febrero de 1911, pp. 53-55 y en el N° 5, marzo de 1911, pp. 70-72.

111. Cf., entre otros, J. Heiler: "Religios-Wissenschaftliche Vorträge für Akademiker", N° 4, febrero de 1911, p. 51.

112. Cf. H. Auer: "Die sozialcaritativen Vereinigungen katholischer Studenten Deutschlands", en el N° 2, diciembre de 1908, p. 31, N° 3, enero, pp. 48-49 y N° 4, febrero de 1909, pp. 61-62.

113. Sobre las misiones, cf., los artículos del friburgués príncipe Alois von Löwenstein: "Student und Mission", en los artículos N° 3, enero de 1911, pp. 33-35 y N° 4, febrero de 1911, pp. 49-50.

114. Cf. también W. Baier, "El movimiento misionero católico en el Congreso Católico de Maguncia", en el N° 1, noviembre de 1911, pp. 1-5.

115. Cf., más abajo.

116. Recensión de F. J. Vollers, Natur und Kultur, y en ella un elogio del artículo de K. Bertsche "Abraham a Sancta Clara Verhältnis zur Natur und Naturwissenschaft", en N° 6, abril de 1911, p. 93.

117. Ph. Boos, "Existenzberechtigung des Pius Vereins", en N° 2, diciembre de 1912, pp. 21-23. A. Himmelsbach: "Las Asociaciones Académicas entonces y ahora (desarrollo y finalidad de su programa)", en *op. cit.*, N° 6, abril 1909, pp. 85-86, lo cual muestra también en qué horizonte público se movía el joven Heidegger en esa época.

118. Cf. Kirche und Synagoge, *op. cit.*, p. 515.

119. *Op. cit.*, p. 515.

120. *Der Akademiker*, N° 4, febrero 1912, p. 58.

121. *Op. cit.*, enero de 1914, p. 45.

122. *Op. cit.*, N° 3, enero, 1910, p. 38.

123. *Op. cit.*, p. 72.

124. *Ibid.*

125. *Op. cit.*, p.73.

126. *Ibid.*

127. *Ibid.*

128. *Ibid.*

129. *Op. cit.*, p. 110.

130. *Op. cit.*, p. 66.

131. *Ibid.*

132. *Op. cit.*, p. 67.

133. *Ibid.*

134. *Ibid.*

135. *Ibid.* Agradezco a Uwe Henning su colaboración en el análisis del *Der Akademiker*.

136. M. Heidegger, "Psicología de la religión y subconsciencia", *Der Akademiker*, 5 de mayo de 1912.

137. El problema ha sido también discutido en una serie de estudios. H. Ebeling, "Die Bedeutung der praktischen Selbstbeziehung in der neueren Heidegger-Kritik", en *Philosophische Rundschau*, 26, 1971; J.P.

Cotten, *Heidegger*, París, 1974; R. Waterhouse, *A Heidegger Crittique*, Sussex, 1981, cit. en D. Thomä, *op.cit.*, pp. 306-307.

138. W.F. Gudopp, *Der junge Heidegger*, Frankfurt, 1983, pp. 20-25.

139. B. Casper, *op. cit.*, p. 537.

140. *Ibid.*, p. 538.

141. *Ibid.*

142. Friburgo, 1903-1906. Der grosse Herder, Friburgo, 1935 y Minerva. Jahrbuch der Gelehrtewelt, Estrasburgo, 1913, cap. "Universität Freiburg".

143. "Mein Weg in die Phänomenologie" en Zur Sache des Denkens, Tubinga, 1969, p. 81 y ss.

144. B. Casper, *op. cit.*, p. 538.

145. Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkríeg, ed. con introd. de Klaus Böhme, Stuttgart, 1975.

146. *Op. cit.*, p. 20.

147. K. Töpner, *op. cit.*, p. 142 y ss.

148. E. Krebs, Das Geheimnis unserer Stärke. Gedanken über den Grossen Krieg, Friburgo, 1916.

149. E. Krebs, "Réponse basée sur des renseignements officiels et addresée á M. le Baron d'Anthuard, ministre plénipotentiaire", Friburgo, 1917.

150. G. von Below, "Das gute Recht der Vaterlandspartei" en: Preussiche Jahrbücher, Berlín, abril de 1918.

151. Archivos de la Universidad de Heidelberg, Heid. Hs. 3820, Nachlass Emil Lask.

152. *Ibid.*

153. B. Casper, *op. cit.*, p. 538.

154. *Ibid.*

155. Émile Poulat, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, Tournai/París, 1962, E. Weinzierl ed.; Der Modernismus, Graz, 1974.

156. K Braig, Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft, Friburgo, 1911.

157. K. Braig, Was soll der Gebildete vom Modernismus wissen?, Friburgo, 1908; Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Friburgo, 1907.

158. B. Casper, *op. cit.*, p. 541.

159. B. Casper, *op. cit.*, p. 540.

160. Actas Heidegger, en el Document Center/Berlín, REM, 1936.

161. M. Scheler, Le Génie de la guerre et la guerre allemande, Leipzig, 1915.

162. *Ibid.* Véase también / Krieg und Aufbau, Leipzig, 1916 y H. Lübbe, Politische Philosophie in Deutschland Stuttgart, 1963, p. 221 y ss. Otro ejemplo lo constituyen también las reflexiones de Edith Stein (recientemente canonizada) sobre la guerra, en sus cartas a otro discípulo de E. Husserl, Roman Ingarden. En una carta del 9 de febrero de 1917, E. Stein se muestra feliz de comprobar los "progresos" de Ingarden "en el conocimiento de lo alemán". Los pueblos tienen, como las personas, vida propia y conocen momentos de esplendor y decadencia. Su vida trasciende de los individuos y éstos sólo tienen la opción de subordinarse. Cuanto mayor y más viva es la conciencia de este hecho, tanto mayor es su posibilidad de organizarse y expresarse en un Estado. El Estado es el pueblo consciente de sí mismo y que se autodisciplina en sus actos. La organización es un signo de fuerza interior y un pueblo es más fuerte cuanto más poderoso es su Estado. Vistas las cosas con objetividad, después de Esparta y Roma nadie ha tenido tanta conciencia estatal como Prusia y el nuevo Reich alemán. Por ello, concluye E. Stein, queda descartado que Alemania pueda ser derrotada en la guerra (Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen —1916-1934—, Friburgo, Basilea, Viena, 1976, p. 18).

163. Archivos de la Universidad de Gotinga XIV. IV. 13. 7. Bd. II Ersatzvorschläge für Professoren, 28.10. 1920-1930. 9. 1933.

164. Staatsarchiv Marburg, sign. 307 d/Acc. 1966/10, Nº 4, Nº 28.

165. *Loc. cit.*

166. Sign. cit. tgb. Nº 235/ 2363. La misma carta se encuentra también en los Archivos de Merseburgo, actas ministeriales, vol. XIX, Marburg Universitätssachen IV te Abtlg. 2, XIX.

167. Die Phillips-Universität zu Marburg 1527-1927, Marburgo, 1927.

168. Zentrales Staatsarchiv Merseburg, actas del Ministerio de Educación, vol. XIX, Marburg Universitätssachen IV te. Abtlg. 2, XIX, p. 405 y ss.

169. *Ibid.*

170. "Mein Weg in die Phänomenologie", *op. cit.*, p. 88.

171. *Ibid.*

172. M. Heidegger, Sein und Zeit, 10. ed., Tubinga, 1963, p. 7.

173. K Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, 2ª ed., Francfort, 1953.

174. E. Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbesstimung, Francfort, 1979, p. 243.

175. Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Francfort, 1964, y J. Habermas: Philosophisch-politische Profile, Francfort, 1971.

176. H. Ebeling, Freiheit. Gleichheit. Sterblichkeit, Stuttgart, 1982, pp. 26-41.

177. M. Heidegger: *op. cit.*, p. 385.

178. *Ibid.*, p. 294.

179. *Ibid.*, p. 383.

180. *Ibid.*, p. 384.

181. *Idem.*

182. *Ibid.*, p. 385.

183. Véase E. Rothacker (ed.): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877-1897. Halle (Saale), 1923. (Philosophie und Geisteswissenschaften). Serie de libros, tomo I.

184. Briefwechsel Heideggermit E Rothacker, en la Biblioteca dc la Universidad de Bonn. Departamento de Manuscritos Rothacker, I.

185. Conde P. York von Wartenburg, citado según M. Heidegger: *op. cit.*, p. 403.

186. A. Hitler: *op. cit.*, pp., 92, 94, 96.

187. K. Löwith: *Mein leben in Deutschland*, Stuttgart 1986, edit. Metzler p.57.

188. Zentrales Staatsarchiv Merseburg, Bd. XX, Marburg Universitätssachen IV te. Abt. 2, XX, p. 268.

189. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 7.

190 *Op. cit.*, p. 4.

191. *Op. cit.*, p. 11.

192. Actas J. Mussler en el Document Center/Berlín.

193. Actas 0. zur Nedden, Document Center/Berlín.

194. Actas A. Rumm en el Document Center/Berlín.

195. Le Visage du temps, diez litografías, Karlsruhe, 1932.

196. Actas J. Mussler en el Document Center/Berlín.

197. Actas A. Fendrich, *loc. cit.*

198. Actas H. Blum. *loc. cit.*

199. Breuning, *op. cit.*, p. 47 y ss.

200. F. Muckle, Munich, 1923. Sobre sus opiniones violentamente antirrepublicanas, véase Töpner, *op. cit.*, p. 47 y ss.

201. Loewy, *op. cit.*, p. 68.

202. C. Schneeberger, *loc. cit.*

203. H. Berl, Conversations avec des contemporains célebres, Baden-Baden, 1946.

204. Wegmarken, Francfort, 1967, Nachweise.

205. *Ibid.*

206. Karlsruher Tageblatt, *loc. cit.*

207. Bremer Nachrichten, N° 282.

208. Bremer Nachrichten del 5 de octubre de 1930 (N° 276).

209. *Ibid.*

210. H. Schleier, *op. cit.*, p. 162.

211. Archiv Friedrich-Wilhelm Universität zu Berlin, betr.: Professoren Phil. Fak., littr. P., N° 3, vol. 21, Blatt 368 y ss.

212. *Ibid.*

213. A Grimme, Briefe, Heidelberg, 1967, p. 32.

214. Deutsches Staatsarchiv Potsdam Bd. II Rep. 76 Va Sekt. 2 Tit. IV. Berlin Universitätssachen IV Abtlg. N° 68 A II.

215. *Ibid.*

216. *Ibid.*

217.Crimme, *op. cit.*,p.36 y ss.

218. Geheimes Staatsarchiv, Preuss, Kulturbesitz, manuscritos .

219. Arnold Schölzel, "Zur Tätigkeit Nicolai Hartmanns an der Berliner Universität" en: *Wissenschaftiche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*, 1, 1984, pp. 61-65.

220. Monistiche Monatshefte, vol. 15, 1930, pp. 109-111.

221. "Die politische Universität" en: *Deutsche Zeitschrift*, Munich, pp. 802-806, 1932- 1933.

222. Hannah Arendt, en Walter L. Biemel, *op. cit.*. p. 10.

223. Arendt, *op. cit.*, p. 10 y ss.

224. Arendt, *op. cit.*., p. 11 y ss.

225. M. Heidegger, Gesamtausgabe, tomo 29-30, pp. 244.245, V. Klostermann, Frankfurt/M 1986.

# SEGUNDA PARTE

# EL RECTORADO
(1933-1934)

## CAPÍTULO I

# HEIDEGGER, RECTOR EN FRIBURGO (1933)

### EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL ALEMÁN Y SU PAPEL DE VANGUARDIA

Para explicar la adhesión de Martin Heidegger al nacionalsocialismo y sus actividades en el régimen hitleriano es necesario analizar el movimiento estudiantil. Esto permitirá comprender la discusión planteada en torno de la reforma universitaria y los enfrentamientos que ésta desencadenó, y a raíz de los cuales Heidegger adoptó la decisión de comprometerse claramente en la lucha política.

Recordemos, sin embargo, que las simpatías de Heidegger por el naciente movimiento nacionalsocialista eran conocidas incluso desde antes de la llegada de Hitler al poder. Carl Friedrich von Weizsäcker, alumno de Heidegger alrededor de los años 30, atestigua que en esa época se sabía que "Heidegger, antes de 1933, había fundado sus esperanzas en el nacionalsocialismo"[1]. Gerhard Ritter, entonces profesor de historia en Friburgo, comparte esta opinión: "Heidegger fue elegido rector porque, dada su simpatía de larga data por el nacionalsocialismo, se pensaba que era la persona más adecuada para velar por los intereses de la ciencia bajo el Tercer Reich"[2].

La orientación política del movimiento juvenil, en particular del movimiento estudiantil, su capacidad de

crecimiento, habían sido señaladas por Hitler en 1930: "Nada confirma más la certidumbre de la victoria de nuestras ideas que nuestro éxito en las universidades"[3]. Hitler se refería a la influencia de su partido entre los estudiantes: el número de sus militantes no sólo superaba holgadamente al de los demás grupos universitarios organizados, sino también al de otras agrupaciones nacionalsocialistas no estudiantiles[4]. Es verdad que los profesores de filosofía, de historia y de economía estaban convencidos de que el pueblo alemán era "un pueblo metafísico en violenta oposición con la superficialidad del occidente democrático",[5] pero los estudiantes estaban incomparablemente más comprometidos y eran mucho más activos. Desde el final de la República de Weimar, los estudiantes nacionalsocialistas, cada vez más numerosos, cometían atentados terroristas,[6] jugando así con la debilidad de la frágil política implementada por el gobierno de la República.

Antes de 1933, los estudiantes nacionalsocialistas eran claramente minoría, pero en virtud de su pertenencia a las SA, su fuerza era considerable[7]. Las organizaciones estudiantiles cayeron en manos de los nazis mucho antes que las instituciones del Estado. La primera federación de estudiantes que eligió una dirección nazi fue la de la Universidad de Erlangen en 1929[8]. Algunas cifras sobre las relaciones de fuerza en las diversas universidades alemanas correspondientes al semestre de invierno de 1930-1931 aclaran la situación: en la Universidad Técnica de Berlín los nazis contaban con 5 mandatos sobre 10; en la Escuela Superior de Veterinaria de Berlín, 20 sobre 30; en la Universidad de Breslau, 22 sobre 30; en Erlangen, 10 sobre 25; en Giessen, 14 sobre 25; en Greifswald, 9 sobre 15; en Jena, 8 sobre 12; en Leipzig, 8 sobre 15; en Rostock, 7

sobre 11. El virus se extendía incluso fuera de los límites del Reich: en la Escuela Superior de Veterinaria de Viena, los estudiantes nazis tenían 7 mandatos sobre 12; en la Universidad Técnica de Brünn, 8 sobre 20. En el Congreso de los Estudiantes Alemanes, los nacionalsocialistas obtuvieron la mayoría absoluta y al mismo tiempo el cargo de primer presidente[9]. La tradición antisemita y militarista había sido institucionalizada por las organizaciones estudiantiles a partir de 1919, en el congreso que reagrupó en una sola organización a los estudiantes alemanes y a los austríacos, así como a los *Sudetendeutsche,* prefiguración de la unidad supranacional del Reich o de la Gran Alemania que Hitler impondría más tarde por las armas[10]. En 1927, las asociaciones estudiantiles se unieron a las sociedades alemanas arias de Austria haciendo profesión de fe antisemita, les prohibieron a los estudiantes judíos el acceso a dichas organizaciones. A esta medida se añadió, con la llegada de Hitler al poder, la limitación del número de estudiantes judíos en todas las universidades[11]. Los nacionalsocialistas atribuían a los estudiantes un papel extremadamente importante: la "generación viva", pensaban, debía no sólo "revolucionarizar" la universidad sino erigirla en modelo de la transformación nacionalsocialista de toda la sociedad alemana[12]. El control de las direcciones estudiantiles fue el primer paso; faltaba la ardua tarea de "revolucionarizar" no sólo a los demás estudiantes sino también al conjunto de las universidades. Además, los estudiantes nacionalsocialistas declararon que "el frente universitario era el sector al que se debía acordar, desde los primeros años de la revolución nacionalsocialista, la mayor importancia en el marco de la ofensiva general"[13]. "La transformación de la universidad liberal-burguesa en una universidad

nacionalsocialista de estilo militar sólo puede ser organizada e impuesta; debe nacer y crecer potenciando sus fuerzas con la reserva cultural de las generaciones vivas"[14]. La tarea se imponía especialmente sobre el cuerpo docente. En tono reprobatorio, Düning decía: "No hubo un cuerpo docente nacionalsocialista hasta la toma del poder. La tentativa de crearlo fracasó al principio posiblemente por falta de militantes"[15]. De ahí que se impusiera un plan muy preciso: "El cuerpo de profesores no puede ser, por el momento, el motor de la reforma, como sería su función. Sólo el mundo estudiantil o, mejor, el grupo de los estudiantes nacionalsocialistas, está en condiciones de asumir ese papel. La juventud debe ser movilizada para actuar, obrar y, así, liberarse"[16]. "La victoria de la revolución universitaria se obtuvo, con algunas excepciones, sin la colaboración del cuerpo docente y, a veces, a pesar de su lamentable oposición. Los representantes de la ciencia alemana se sentían solidarios con una concepción de la ciencia cuyas ideas de objetividad absoluta se remitían al espectro del racionalismo, totalmente superado [...] Los representantes universitarios del liberalismo clásico se opusieron, como si se tratase de un enemigo instintivo, a un movimiento que se había impuesto a sí mismo como programa la destrucción de la autonomía universitaria al mismo tiempo que la síntesis entre las ciencias y la política. El choque entre el nuevo y el *viejo* espíritu fue entonces inevitable"[17]. La conquista por parte de los estudiantes nazis de las instancias de dirección provocó un poderoso y violento movimiento "de base" y se convirtió en un apoyo esencial para el gobierno, que impuso entonces la abolición de la autonomía e introdujo el *Führerprinzip* en la administración de las universidades alemanas. La nueva legislación produjo como primer resultado la expulsión,

entre 1933 y 1934, del 75% de los docentes universitarios, y la Universidad de Friburgo fue una de las más afectadas. En Berlín, Francfort, Heidelberg, Breslau, Gotinga, Friburgo, Hamburgo y Colonia el porcentaje oscilaba entre el 18 y el 32%[18]. La "vanguardia" estudiantil nacionalsocialista denunció y boicoteó a los docentes judíos y dispuso su reemplazo por "nuevas fuerzas" mucho antes de las reformas de abril de 1934[19]. En la misma época 4.000 abogados, 3.000 médicos, 2.000 funcionarios y 2.000 actores y músicos perdieron su trabajo[20]. La coyuntura en la que se inscribe la acción nacionalsocialista en la Universidad de Friburgo será analizada más tarde[21]. Mientras tanto señalemos que, entre los primeros proyectos de reforma universitaria que respondían a los objetivos del "movimiento" nacionalsocialista, se encontraban los elaborados por los profesores Ernst Krieck, Alfred Bäumler y Martin Heidegger. Esencialmente entre estas tres opciones, en abierto conflicto, se juega la lucha por transformar las universidades alemanas poco después de la toma del poder, período francamente anárquico durante el cual los enfrentamientos y el radicalismo estudiantil no permitieron obtener un consenso mínimamente estable. El desorden reinante será sofocado con rapidez después de la purga de Ernst Röhm y sus SA, es decir, cuando los actores más radicales y más "revolucionarios" del movimiento estudiantil fueron eliminados.

## LA TOMA DEL PODER EN EL PAÍS DE BADE[22]. FRIBURGO

El partido nazi del país de Bade desplegó extraordinarios esfuerzos de propaganda, con la intención de generar un movimiento capaz de llegar a amplios sectores de la

población. Sin embargo, hay que decir que el NSDAP controlaba ya desde un comienzo a la mayoría de la población. El hecho de haber obtenido en las elecciones de 1932 un porcentaje inferior a la mayoría absoluta, constituyó un desafío que afrontó con nueva vitalidad, como partido mayoritario de la región[23]. En marzo de 1933 el diario nacionalsocialista del país de Bade, *Der Alemanne,* lanzó la campaña nacional de denuncia contra los comunistas y los socialdemócratas, a quienes se hacía responsables del incendio del Reichstag. La persecución violenta contra estos activistas implicó la prohibición de todas sus actividades políticas en todo el Reich, el cierre de sus órganos de prensa, la destrucción de las estructuras del movimiento, el encarcelamiento o el asesinato de sus responsables más eminentes. Las consecuencias también se hicieron sentir en el país de Bade. Tras el éxito del partido nacionalsocialista en las elecciones de 15 de marzo, éxito que llevó a la ruptura inmediata de todas las limitaciones constitucionales en vigor, el ministro del Interior, Frick, nombró *Reichskommissar* de la policía del país de Bade a Wagner, *Gauleiter* del NSDAP de la región. Al principio se creyó que el acceso al poder de los nazis se produciría como un cambio normal de gobierno, puesto que el 7 de marzo los nazis y el *Zentrum* se reunieron para entablar conversaciones en torno al futuro gobierno de coalición. Pero la decisión de poner a la policía bajo las órdenes de un *Reichskommissar* nazi el 9 de marzo y el nombramiento el 11 de marzo de un gobierno nazi significaron la ruptura del acuerdo en curso. Para formar una unidad policial de apoyo, Wagner reclutó 500 miembros de las SA, SS y de los *Stahlhelm,* que recrudecieron las persecuciones contra todas las fuerzas de la oposición, incluidos los socialdemócratas[24]. A estas

acciones, cuya iniciativa venía "de arriba", se añadieron los ataques de "la base" nacionalsocialista. Antes de ser definitivamente cerrada el 9 de marzo de 1933,[25] la Casa de los Sindicatos fue objeto de múltiples agresiones. El 17 de marzo dos policías asesinaron a un parlamentario socialdemócrata muy conocido, Nussbaum[26]. En la plaza de la catedral de Friburgo el NSDAP organizó un mitin muy importante, "La manifestación contra el marxismo", anunciando —según las propias palabras del alcalde de Friburgo, doctor Kerber— que "se iba a destruir el mal hasta sus propias raíces"[27]. La policía recibió autorización para utilizar sin vacilaciones las armas contra todo "acto terrorista". Todos los parlamentarios y representantes socialdemócratas fueron encarcelados, sus órganos de prensa prohibidos y sus organizaciones disueltas. El conjunto de las organizaciones políticas y sindicales de Friburgo fueron "metidas en vereda" *(Gleichschaltung)* mucho antes que el resto del Reich[28]. En sus memorias, subrayando el carácter público de estas medidas, el profesor de historia Tellenbach escribe:

> Observamos consternados en la prensa las fotos de los dirigentes socialdemócratas a quienes se enviaba a los campos de concentración. Recuerdo una foto en la que se veía a Remmele, el ministro del Interior del país de Bade, hombre universalmente respetado, sentado en un camión, rodeado de los hombres brutales de las SA y las SS[29].

En la época en que Martin Heidegger era rector de la Universidad de Friburgo existían ya en el país de Bade dos campos de concentración, ambos en Heuberg (aldea

cercana a Messkirch). A propósito de la apertura del segundo, el periódico nacionalsocialista oficial *Völkischer Beobachter* (edición del sur de Alemania) daba la siguiente información el 1 de julio de 1933:

> Tras la inauguración, hace algunos meses en Heuberg, de un campo de concentración para las personas políticamente peligrosas, se ha inaugurado un segundo KZ, también en Heuberg, para los prisioneros que aún se encuentran en la prisión de Karlsruhe [...] Quedarán bajo la vigilancia de la policía todos esos agitadores comunistas, socialdemócratas y pacifistas, todos esos funcionarios y parlamentarios, así como todos los ciudadanos que pongan en peligro el orden público, y de los que no quepa esperar un cambio tras su liberación. Los funcionarios de la policía deben poner bajo vigilancia a todos aquellos que han sido puestos en libertad hasta que se tenga la garantía de que finalmente se han convertido en auténticos alemanes.

Estos campos de concentración de Heuberg fueron cerrados en 1935. Los prisioneros fueron trasladados al campo de concentración y exterminio de Dachau[30]. Los bienes y propiedades de todas las organizaciones perseguidas pasaron inmediatamente a manos de las SA, las SS y las Juventudes Hitlerianas. La Casa de los Sindicatos se reinauguró en mayo de 1933, con motivo de la nueva Fiesta del Trabajo celebrada por los nazis. La "autodisolución" de los partidos burgueses tuvo lugar el 23 de junio de 1933, y la ley que prohibía la formación y la existencia de todo partido que no fuera el NSDAP se sancionó el 14 de julio del mismo año. La población judía de Friburgo quedó atrapada

por una tenaza, formada por el terror que ejercían las instituciones y el terror desencadenado por "la base". El 11 de marzo de 1933, las SA de Friburgo dirigidas por el alcalde, doctor Kerber, decidieron el boicot de los comercios pertenecientes a ciudadanos judíos, y publicaron listas de nombres de abogados y médicos judíos haciendo una llamada para que también se los boicoteara[31]. Ninguna voz oficial se hizo pública para protestar contra la campaña[32]. El 7 de abril de 1933 se promulgó la "ley para la reestructuración de la función pública" que notificaba la expulsión de todos los judíos de la administración y de las universidades. En 1940 la "limpieza" culminó cuando los últimos 5.617 judíos del país de Bade fueron enviados primero al KZ de Gurs, en los Pirineos franceses, y más tarde trasladados a los campos de exterminio del Este[33].

## HEIDEGGER, RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE FRIBURGO

Lo que entonces se llamaba "metida en vereda" de la sociedad alemana preveía, como uno de sus momentos cruciales, la toma del poder en las universidades y su transformación según los principios de la NSDAP. La atribución del cargo de rector de la Universidad de Friburgo a Martin Heidegger constituyó un acontecimiento de alcance nacional e internacional, y un apoyo muy poderoso al régimen vigente, habida cuenta del gran prestigio del que gozaba el filósofo. Su elección como rector y su nominación como *Führer* de la Universidad coinciden con su afiliación pública al partido nazi[34]. Conservado en el centro de documentación de Berlín, el carnet de miembro del partido de Martin Heidegger indica que ingresó en el NSDAP el 1 de mayo de

1933 (número de militante 3125894 Gau Baden), *y que pagó escrupulosamente sus cuotas como afiliado hasta 1945.*

El dossier de la elección de Martin Heidegger al rectorado ha sido analizado por el historiador friburgués Hugo Ott[35]. A diferencia de la otra universidad de la región del país de Bade, Heidelberg, que pudo conservar durante cierto tiempo a su rector (el historiador Willy Andreas), la Universidad de Friburgo jugó un papel de vanguardia en el proceso de "metida en vereda" nacionalsocialista. La suerte del rector von Möllendorf, elegido antes de Heidegger y cuyo mandato duró tan sólo unos pocos días, quedó determinada desde el principio, por el destino político del alcalde, el doctor Bender (militante del partido *Zentrum)*[36].

Los violentos ataques del jefe nazi local, Kerber, en el diario *Der Alemanne,* contra el alcalde Bender —quien demagógicamente se hacía responsable de los hechos que condujeron al asesinato del parlamentario Nussbaum— preanunciaron la destitución del alcalde y el fin del rectorado de von Möllendorf, prestigioso profesor de medicina. Precisamente a causa de sus vínculos con el alcalde Bender, Kerber lo declaró incapaz de asumir una responsabilidad que imponía un compromiso sin reservas con "la reconstrucción cultural de Alemania". Por otra parte, las disposiciones del *Reichskommissar* Wagner por las cuales suspendía en sus funciones a todos los docentes judíos y se reestructuraban los organismos universitarios habían creado un clima de desconcierto: a la sorpresa general sucedió el embarazo que producía una situación jurídica compleja, dado que estas medidas no estaban en vigor en el resto del Reich[37]. Constituían un caso único y el primer paso de una política que se generalizaría después en toda Alemania. En

estas condiciones, el rectorado de Möllendorf se hizo cada vez más precario. De él no podía esperarse que colaborara con la "revolución nacional", más allá de mantener una relación armoniosa con los estudiantes, en su mayoría nacionalsocialistas,[38] quienes respaldaban las posturas del jefe nazi friburgués[39]. El filólogo Wolfgang Schadewaldt exigió el retiro de Möllendorf y la elección de Martin Heidegger. G. Ritter[40] —como Hugo Ott—[41] afirma que, según los datos disponibles, Schadewaldt jugó un papel importante en el proceso que terminó con la elección de Martin Heidegger e incluso que ambos trabajaron de común acuerdo[42]. Schadewaldt colaboraría después activamente en los cursos de adoctrinamiento organizados y dirigidos por Haubold y Riedel (el teórico de las razas), haciendo suya la terminología nacionalsocialista original de Heidegger[43]. En vista de la situación, von Möllendorf reclamó la convocatoria de una sesión plenaria extraordinaria, que tuvo lugar el 21 de abril de 1933, en el curso de la cual se eligió como nuevo rector a Heidegger, además de un nuevo senado universitario[44]. Ott señala en su estudio la actitud poco solidaria del *Zentrum* de Friburgo hacia Bender y Möllendorf[45]. El 24 de abril el doctor Kerber, nombrado, entre tanto, alcalde de Friburgo, escribía, simplificando las cosas, que la elección de Martin Heidegger como "*Führer* de la Universidad" se inscribía dentro del marco de la "metida en vereda" general y era testimonio de que el cuerpo docente quería ponerse a trabajar activamente por la revolución nacional y social. Según los documentos del Centro de Documentación de Berlín, Kerber era militante nacionalsocialista desde 1930. Pero también miembro de las SS (número 309080), y fue promovido por Himmler al grado de SS *Obersturmbannführer*[46]. Cuando el 18 de

septiembre de 1942 se le concedió el anillo de la calavera con las dos tibias, emblema de las SS (*Totenkopfring*), Kerber le escribió a Himmler para agradecerle la distinción y jurarle que respondería de ella con su vida[47]. Sus vínculos con Martin Heidegger fueron estrechos y se mantuvieron después de que éste abandonara el rectorado. El 12 de noviembre de 1933, al celebrarse el plebiscito,[48] ambos le enviaron a Hitler un telegrama de apoyo, cosa que también hizo el *Führer* de los estudiantes, von zur Mühlen. Heidegger trabajó con Kerber en el plan de reinserción de los trabajadores sin empleo y en programas de adoctrinamiento. En 1937, Heidegger publicará su artículo "Wege zur Aussprache" en el anuario *Alemannenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung*, editado por el alcalde Kerber,[49] quien, en 1942, fue nombrado senador honorario de la Universidad de Friburgo[50].

Las intenciones de Heidegger no se ponen de manifiesto hasta ser formalmente nombrado *Führer.* Al llegar al rectorado se limita a introducir algunos cambios en el equipo heredado de su predecesor. Entre los colaboradores del rector elegido habrá varios profesores adversos al régimen: el teólogo Sauer, rector adjunto; el profesor J. Bilz, teólogo católico; el profesor Walter Eucken, principal opositor de Heidegger en Friburgo[51].

Una vez tomadas las riendas en el país de Bade y promulgada la nueva Constitución de la Universidad, el 1 de octubre de 1933, Martin Heidegger es nombrado *Führer* de la Universidad de Friburgo en virtud de la aplicación del *Führerprinzip* en las universidades, por un acto jurídico que, de hecho, restaba trascendencia a la elección previa. De esta manera quedaba facultado para nombrar al canciller, a los decanos y a los senadores[52].

Todas las personalidades elegidas por el propio Heidegger, a excepción de Sauer, Möllendorf y el geólogo Soergel, eran miembros o colaboradores activos del partido nazi. El cargo de canciller fue confiado al profesor Julius Wilser, militante del *Gau Baden*,[53] conocido por sus trabajos de avanzada sobre la utilización de los conocimientos geológicos en la guerra[54] y las posibilidades de explotación de los territorios conquistados. Era, además, colaborador de la revista *Geopolitik* editada por Karl Haushofer[55].

Los profesores Wolfgang Schadewaldt, Nikolaus Hilling (inscrito en el *Gau Baden* con el número 4026344)[56] y Erich Wolf fueron nombrados decanos. Más adelante hablaré de este último, ya que fue uno de los más leales colaboradores de Heidegger como decano de la Facultad de Derecho (*Gau Baden*, número 4715792)[57]. Como senadores, Heidegger nombró a los profesores Edouard Rehn en el Departamento de Cirugía (NSDAP *Gau Baden*, número 3126323),[58] Georg Stieler en el Departamento de Filosofía (NSDAP *Gau Baden* número 2910169),[59] Wilhelm Felgenträger en el Departamento de Derecho Civil Romano (NSDAP *Gau Baden*, número 5438497),[60] Hans Mortensen (NSDAP *Gau Baden*, número 289669),[61] también miembro del Comité Nacionalsocialista de la Enseñanza Superior y conocido por sus radicales opiniones anexionistas,[62] Kurt Bauch (NSDAP *Gau Baden*, número 31096282)[63] y, por último, al doctor Otto Risse (NSDAP *Gau Baden*, número 3109698)[64].

Todos ellos, fieles al compromiso contraído, fueron militantes del partido nazi hasta 1945. Hans Spemann, biólogo de renombre y Premio Nobel en 1935, fue la excepción: nunca perteneció al NSDAP. Su relación con Martin Heidegger parece haber comenzado en los años 30.

A raíz de la conferencia dada por Heidegger en Bremen en octubre de 1930, H. W. Petzet se refiere a un trabajo del filósofo hecho con Spemann sobre las relaciones entre la filosofía y la biología[65]. En una carta de Heidegger a Spemann, fechada el 24 de febrero de 1929, Heidegger alude a la necesidad y a la urgencia de pensar "un modelo positivo de construcción del mundo" (*Weltbild* ) en el que Spemann podía trabajar.

En 1937, en el anuario *Alemannenland*, editado por Kerber, se publicó un artículo de Heidegger sobre las relaciones entre los alemanes y los franceses, del que hablaremos más adelante, junto con otro de Spemann sobre "La significación supranacional de la ciencia". Spemann refutaba el relativismo racista aplicado a las ciencias exactas pero subrayaba su importancia para las ciencias del espíritu y para el arte. En otro escrito titulado "La ciencia al servicio de la Nación"[66] toma partido por:

> [...] nuestro *Führer* [y por] el gobierno del Reich, que nos ha llamado a los investigadores a luchar para obtener la independencia material de Alemania [...]. El éxito no tardará en llegar [...]. El trabajo del investigador arraiga espiritualmente en el pueblo, en la tierra de la que surge su existencia material, en el pan que lo nutre, en la lana y el tejido que lo viste, en el hierro para sus armas. La ciencia comprende entonces no sólo la técnica sino también "la medicina y la higiene racial". La grandeza de un pueblo no viene de la razón sino de los sentimientos, dado que la razón se limita a clasificar [...]. Los viejos no deben desaprobar lo que se hace puesto que el nuevo renacimiento del Templo y de la Fe es lo que mantiene con vida al mundo [...].

> Los héroes son los elegidos que muestran al pueblo el camino del futuro [...]. Pido la bendición para nuestro *Führer* y para nuestro pueblo.

Heidegger llevará a cabo su tarea de *Führer* de la Universidad de Friburgo rodeado de estos colaboradores. Antes de examinar los aspectos más significativos de la acción de Heidegger, por lo menos aquellos conocidos, debemos estudiar atentamente dos textos esenciales: el discurso homenaje a Albert Leo Schlageter y el *Discurso del Rectorado.*

## El discurso homenaje a A.L. Schlageter

Las ceremonias en honor de Albert Leo Schlageter tenían lugar anualmente en el país de Bade el 26 de mayo. Schlageter había participado como voluntario en la Primera guerra mundial. Había abandonado sus estudios para combatir y, después de la derrota, se había integrado a los grupos armados que dirigían la resistencia contra la ocupación francesa de los territorios del Rin. Hecho prisionero después de un atentado contra las vías del ferrocarril de la región, fue juzgado y fusilado en Düsseldorf, el 26 de mayo de 1923. Pero después de la ejecución el cadáver de Schlageter fue robado de la Morgue de Düsseldorf —hecho poco conocido— por Viktor Lutze, *Staatschef* de las SA, quien junto con Goebbels, Göring, Himmler y Darré fue uno de los primeros compañeros de ruta de Hitler. Lutze, poniendo en peligro su vida, consiguió trasladar el cadáver hasta la zona no ocupada. A partir de ese momento, el culto de Schlageter se convirtió en el centro de la agitación y de la propaganda para la extrema derecha alemana y, en

particular, para los estudiantes nacionalsocialistas. En 1933, al cumplirse el décimo aniversario de su muerte, las ceremonias en honor del joven estudiante, celebradas en todo el Reich, lo consagraron "el primer soldado nacionalsocialista alemán". En el día de Pentecostés de 1933 se le rindió en su provincia natal un gran homenaje en el que participaron más de mil personas, entre ellas el rector Heidegger, el alcalde de Friburgo, doctor Kerber, el Führer de las SA del país de Bade, Ludin, y el príncipe de Prusia, August Wilhelm, representante del gobierno del Reich. El 26 de mayo el *Gauleiter* Robert Wagner inauguró un monumento en honor de Schlageter en la cima del monte Zugspitze[67].

Como Martin Heidegger, Schlageter había sido alumno del liceo de Constanza (rebautizado en 1936 Schlageter-Gymnasium) y más tarde pensionista en la residencia de San Conrado, para terminar siendo alumno del *Bertholds-Gymnasium.* Pero las coincidencias en la vida de ambos no acababan ahí.

Publicadas en un tomo del *Deutschland muss leben* (volumen que comprendía también las obras de Hitler, Goebbels y otros jerarcas nazis), las cartas de Schlageter ponen de manifiesto que entendía su participación en la guerra como un compromiso de carácter religioso y que, una vez acabada la contienda, consagraría su vida al sacerdocio. En una carta a su director espiritual, el rector de la Casa de San Conrado, doctor Mathäus Lang, fechada el 25 de abril de 1915,[68] le comunica su decisión de recibir los hábitos después de la guerra, decisión tomada "tras haber buscado y orado por el apoyo del Espíritu Santo y de la Madre de Dios". En otra del 17 de abril de 1916 llora la muerte de Albert Eckert, ex residente de la Casa de San

Conrado: "Albert Eckert tuvo una muerte santa, como un héroe. La guerra se lleva a los mejores y a los más decididos de nosotros, de suerte que, los que quedamos con vida, indignos de la gracia divina, no podemos sino sentir vergüenza [...]"[69]. Schlageter había participado en la vida comunitaria de los estudiantes católicos y era miembro activo del *Falkenstein,* grupo que practicaba el duelo con espada, cuya asociación central publicó en 1932 un volumen exclusivamente consagrado a su persona[70].

El *Volkischer Beobachter* del 30 de mayo de 1933 (edición del Sur) daba la siguiente información acerca del homenaje friburgués: "La Universidad de Friburgo también ha sido convocada para honrar, con la mayor sobriedad, la muerte de nuestro héroe. Tras el discurso del camarada Heidegger, el millar de personas presentes en la ceremonia levantaron su brazo en silencio" saludando la memoria de Schlageter. Heidegger leyó su breve discurso bajo el pórtico de la entrada principal de la universidad. Definitivamente alejado de la Iglesia, ignoró completamente las motivaciones religiosas que orientaron la vida y la lucha de Schlageter, y convirtió al joven héroe en un hombre laico, tal como corresponde a la versión dada por el nacionalsocialismo. La ceremonia había sido organizada por una rígida vanguardia que había excluido la posibilidad de cualquier contacto con las organizaciones juveniles católicas.

El discurso de Heidegger se inicia de la siguiente manera:

> Queremos meditar un instante sobre el significado honroso de este sacrificio, para estar en condiciones, a partir de esta muerte, de comprender nuestra vida.

> Schlageter murió de la *más amarga* de las muertes, no en los puestos de vanguardia del frente de combate, al mando de su batería; tampoco en el marco de una ofensiva o en el encarnizamiento de la retirada. No, murió *desarmado* frente a los fusiles franceses.
>
> Pero lo hizo por ejecutar la más difícil de las tareas.
>
> Sin embargo, eso mismo le hubiese producido una última alegría si al menos hubiese deparado una victoria y, si la grandeza de la Nación en vías de despertarse, lo hubiera iluminado.
>
> En lugar de ello: la oscuridad, la decadencia y la traición.
>
> Por eso no llegó a cumplir la tarea más importante, que sigue siendo la más difícil: no llegó a captar la imagen del comienzo a venir (*künftigen Aufbruches*), del honor y de la grandeza de su pueblo, llevarla en el alma y morir con ella.

En *Ser y Tiempo* la muerte era la posibilidad propia e inalienable de la existencia, irreductible y al mismo tiempo imposible de fundar[71]. En ella, la existencia auténtica podía, en el mejor de los casos, enfrentarse consigo misma: optar por la comprensión de sí misma a partir de la relación con la propia muerte. El sentido crucial del análisis de la muerte elaborado en *Ser y Tiempo* consistía en abrir el horizonte a la finitud y, con ella, a la temporalidad como espacio donde aparece el ser. Pero en la medida en que el análisis explícito de la muerte aparecía —en su variante inauténtica[72] o auténtica[73]— con referencia a la existencia individual, es obvio que le faltaban fundamentos elaborados, pese a que en el capítulo V[74] se reconozca una forma

relevante de existencia colectiva —los héroes—, como existencia auténtica. Y esto a pesar de que Heidegger había hablado explícitamente de la tradición, la herencia, la comunidad del pueblo, los héroes y la lucha, así como de los momentos decisivos para la comprensión de la existencia colectiva. El complemento sustancial que faltaba a *Ser y Tiempo* aparecerá precisamente ahora. A través de la figura de Schlageter, Heidegger reúne de manera armoniosa la existencia individual y la existencia colectiva en su posibilidad de devenir existencias auténticas. Al carácter constitutivo de la muerte (ser irreductible e imposible de fundar), Heidegger añade otras calificaciones.

La muerte de Schlageter es, para Heidegger, *en tanto* irreductible e imposible de fundar, la muerte "más amarga" para Heidegger y "la más gloriosa" La relación entre Schlageter y la muerte completará la significación de esta muerte, precisamente porque Schlageter aparece como un héroe concreto y relacionado con la *misma* historia que Heidegger y sus oyentes: ser un modelo *para la vida* ("nuestra vida"). Heidegger se coloca así decididamente por encima de sus críticos —que, por otro lado, son injustos—, quienes le reprochaban haber dado una versión mórbida de la vida en su obra más importante. Al hacerlo, no ocupará la posición del humanista. En la medida en que en *Ser y Tiempo* consideraba la lucha una de las fuerzas fundamentales del ser colectivo auténtico, ahora, por una razón mucho más poderosa, comprenderá el problema de la muerte a partir del problema de la acción.

La muerte del joven estudiante fue, en efecto, "la más dura y la más amarga" porque al enfrentarse a ella tuvo que asumirla *sin poder luchar*, es decir, sin poder ejercer esta actividad que define la existencia auténtica. Sin embargo,

articulándose con las concepciones de *Ser y Tiempo*, tres criterios diferenciarán la especificidad del nuevo tipo de existencia descubierto por el nacionalsocialismo. La muerte, para Schlageter, no habría sido tan amarga si lo hubiese sorprendido siendo Führer de su propia tropa, si en el momento de morir hubiese estado en plena ofensiva o resistiendo frente al ataque del enemigo. O menos aún si la muerte lo hubiese sorprendido después de la victoria, después de que el pueblo conquistara la grandeza y el honor. Precisamente la *ausencia* de estas condiciones enalteció para Heidegger la figura de su compañero, aquel que solo y sin apoyo había iniciado la tarea que en 1933 los nazis estaban a punto de realizar. Las mismas razones determinan a la vez la amargura de su muerte y su grandeza. Con esta interpretación de los hechos, Heidegger creía encarnar en la persona del joven héroe la situación y el destino del pueblo alemán después de la Primera guerra mundial tal como los vivían la extrema derecha y los nazis: un pueblo traicionado por sus propios compatriotas, enfrentado a la urgencia de "despertar". Heidegger pensaba que quien estaba a la cabeza de ese movimiento era la vanguardia estudiantil, la "generación viva".

El concepto de la muerte así como las nociones de mundo y de pueblo encontrarán una nueva y fundamental reelaboración.

> ¿De dónde sacó esa *firmeza de voluntad,* capaz de poner delante del alma lo más grande y lo más lejano?
>
> ¡Estudiante de Friburgo! ¡Estudiante alemán! Es preciso que lo sepas , que lo experimentes, cuando llegues a los bosques y los valles de la Selva Negra, al país natal de este héroe: los montes en los que creció

> este joven hijo de campesino están tallados en granito, en la piedra originaria (*Urgestein*). Tiempo ha que estas piedras moldean esa firmeza de voluntad.
>
> El sol de otoño sobre la Selva Negra, a él se deben esas cadenas de montañas y esas líneas de bosques en la espléndida claridad. Tiempo ha que ese sol nutre la pureza del corazón.

Para Schlageter, el *mundo* se ha convertido en patria, su patria. Según esta interpretación, Heidegger no sólo reivindica una voluntad nacional y local sino que vincula su noción del mundo al *espacio* correlativo del tiempo, espacio que él "hilaba entre los dedos" incluso en 1927. Él abre, así, un camino que conduce a una comprensión más concreta de la historia. Al recibir aquellas señales fundamentales de la patria (de la *tierra,* de sus *montañas*, de sus *bosques*, de sus *valles,* de su *luz*), es decir, de una realidad compartida por todos sus oyentes, la existencia del héroe se hace paradigmática, ejemplar, recibe sus rasgos distintivos de la patria común, del origen.

> Desarmada frente al pelotón, la mirada interior del héroe se extiende, por encima del cañón de los fusiles, sobre el día y sobre los montes de su país natal para morir, mirando a la tierra alemana, por el pueblo alemán y por su Reich.

El pueblo alemán constituido en Nación no es, para Heidegger, una estructura simple, según la tesis de Josef Nadler; la espiritualidad de los alemanes nace y alcanza su apogeo en el sur y más tarde se extiende poco a poco hacia el norte. Martin Heidegger hará suyo este regionalismo del

sur reivindicando la "patria local", lugar de nacimiento e instancia mediadora entre individuo y Nación, como la condición necesaria para constituir la Nación y el Estado. Schlageter muere *desde* su patria local, por el pueblo alemán y por su Reich.

Para Heidegger, la autenticidad suprema de la muerte de Schlageter se convierte en signo del porvenir. La reflexión del filósofo hace después una urgente apelación:

> Albert Leo Schlageter murió la muerte más amarga y más gloriosa, pero con una voluntad firme y un corazón puro.
>
> Estudiante de Friburgo, deja que se extienda en tu voluntad la fuerza de las montañas donde se despliega el país natal de este héroe.
>
> ¡Estudiante de Friburgo, deja que tu corazón sea ganado por la fuerza del sol de otoño que cae sobre los valles y forma el país natal de este héroe!
>
> Guarda en ti la firmeza de voluntad y la pureza del corazón, llévalos contigo y apórtalos a tus camaradas de las universidades alemanas.

En *Ser y Tiempo* la conciencia (*Gewissen*) es un momento de la existencia en el cual ésta recibe la "llamada", merced a él se abre la posibilidad de optar por una existencia auténtica. "La llamada" necesita poder "ser escuchada". Escuchar lo que concierne a la posibilidad de optar por la existencia propia a través del estado de resuelto[75]. En el caso de Schlageter, Heidegger establece un modelo concreto de existencia por el cual es ahora posible decidirse, y muestra las modalidades —heroísmo y patriotismo—de este estado de resuelto. El referente es tan objetivo que

incluso llegará a convertirse en el criterio en virtud del cual los estudiantes y los alemanes deben decidirse. La patria, base de la Nación y del Estado, funda un nuevo *todo* que es el fin y el origen de las decisiones de la hora, de la capacidad propia del pueblo alemán para elegirse a sí mismo. Si, en *Ser y Tiempo*, la "llamada" se producía fundamentalmente en silencio, en el mutismo[76] del individuo auténtico frente a una colectividad que lo hace anónimo, ahora, con la existencia colectiva puesta al alcance de la mano, la "llamada" puede hacerse en voz alta, sin temor a caer en la inautenticidad de la palabrería. La imprecisión de la "llamada" en *Ser y Tiempo* (una "llamada" que no se dirige a nadie) puede ahora articularse con la "llamada" que materializa al pueblo y su pasado y que constituye (hace ser) el pueblo ejemplar, sus *Führer* y sus héroes.

Y el carácter irreductible que Heidegger atribuía a la "llamada" en 1927 se convertirá, entonces, en una exhortación a la lucha convertida en guerra.

> Aquí vivía Schlageter como estudiante de Friburgo, aquí iba y venía. Pero no fue así durante mucho tiempo: *debía* combatir sobre la costa báltica, *debía* combatir en la Alta Silesia, *debía* combatir en el Ruhr.
>
> No podía escapar a su destino, no podía dejar de morir la muerte más amarga y más gloriosa, con firmeza de voluntad y un corazón puro.
>
> Honramos al héroe y en homenaje a él levantamos la mano en silencio.

Los lugares a los que, según Heidegger, Schlageter *debía* ir son aquellos donde participó durante la guerra (el Báltico y Silesia) y en los que, después, dinamitó los

ferrocarriles franceses (el Ruhr). El hecho de que *debiera* actuar es precisamente lo que, para Heidegger, hace ejemplar su acto. A través de su actividad terrorista, Schlageter escucha la "llamada" originaria de una patria que no podía ver la claridad de la luz nacional sino participando en la lucha por restablecer su propio carácter. La defensa de la naturaleza, la reafirmación de los valores de la patria se sostienen por la lucha. La escucha de la "llamada", la apertura a las posibilidades que ésta ofrece, son la obra, para Martin Heidegger, del naciente nacionalsocialismo. De ahí la respuesta —oída en principio como un homenaje— del saludo nazi.

Consecuente con esta postura, Heidegger sostuvo durante su rectorado el culto de Schlageter, apoyando la iniciativa de los estudiantes para crear una *Völkische Kameradschaft Schlageter* en la universidad[77] e invocando, al inaugurar el curso de 1933, a Schlageter como ejemplo de vida de un estudiante. Durante la ceremonia, el rector Heidegger hizo prestar juramento al representante de los estudiantes mientras este último ponía la mano sobre *Mein Kampf*[78]. Para mostrar el paralelismo entre las ideas fundamentales de *Mein Kampf* y las que Heidegger expresó en el discurso que acabamos de mencionar, vamos a remitirnos a algunos pasajes de la obra de Hitler, quien, desde el comienzo de su libro, rescata la figura de Schlageter[79]. Cuando evoca sus impresiones de joven soldado de la Primera guerra mundial, describe con sorprendente precisión (y en el mismo sentido que Heidegger) el proceso de asumir la guerra como una realidad única y superior, a través de la *decisión* de hacerse cargo de la muerte (poder morir) que, como tal, es causa y fundamento de una existencia que reposa en el renunciamiento permanente y heroico,

una existencia naturalmente auténtica en la medida en que es heroica. Luego de describir la impaciencia de los jóvenes soldados por participar en la guerra, Hitler escribe:

> En Flandes cayó sobre nosotros una noche fría y húmeda. Marchábamos atravesándola en silencio y cuando el día empezó a despuntar entre las nubes, de pronto sopló bruscamente por encima de nuestras cabezas una llamada de acero y, entre nuestras filas, golpearon con un ruido seco las pequeñas balas azotando el suelo; pero antes de que la niebla se disipara, de doscientas gargantas salió el primer ¡hurra! saludando el encuentro con el primer mensajero de la muerte. Entonces empezaron el crepitar de las balas y el rugir de los cañones, los cantos y los gritos de los hombres. Cada uno de nosotros se sentía exaltado, con la mirada febril, hacia adelante, cada vez más veloces, hasta que finalmente se desencadenó el combate, más allá de los campos de remolachas y de los setos, la lucha cuerpo a cuerpo. Desde la lejanía llegaban hasta nuestros oídos los acentos de un canto que poco a poco nos iba ganando, un canto que se transmitía de compañía en compañía, y cuando la muerte comenzó a hacer mella en nuestras filas, el canto se apoderó también de nosotros y nosotros lo transmitimos más lejos aún: *Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt*!
>
> Cuatro días después retrocedimos. El paisaje parecía otro. Jóvenes de diecisiete años se habían convertido ahora en hombres adultos.
>
> Los voluntarios del regimiento List quizá no habían podido aprender a combatir según las reglas, pero ahora todos sabían morir como viejos soldados[80].

## CAPÍTULO II

# EL DISCURSO DEL RECTORADO

El 27 de mayo de 1933 tuvo lugar la fiesta universitaria durante la cual Martin Heidegger pronunció su discurso rectoral, más conocido bajo el titulo de “La autoafirmación de la universidad alemana”. Asistieron a la ceremonia el ministro de Justicia y de Cultura del país de Bade, doctor Wacker; el rector de la Universidad de Heidelberg, profesor Willy Andreas; el rector la Universidad Técnica de Karlsruhe, profesor Kluge; el arzobispo de Friburgo, doctor Konrad Gröber; el doctor Kerber, alcalde de Friburgo; el general de artillería en retiro, von Gallwitz; representantes del Reich, de la vida cultural, administrativa y religiosa de la región y, masivamente, los estudiantes y, entre otras agrupaciones, los estudiantes SA, enarbolando sus pabellones con la cruz gamada, y las asociaciones autorizadas a practicar el duelo con espada. El acompañamiento musical fue solemne: la obertura *Gaudeamus igitur* de Brahms, el *Canto de los alemanes,* el *Himno al mártir nacionalsocialista Horst Wessel* y por último la *Huldigungsmarsch* de Richard Wagner[81]. El discurso de Heidegger fue transmitido por la radio de Friburgo junto con algunos comentarios sobre la ceremonia[82].

En primer lugar analizaremos el *Discurso del Rectorado* considerándolo una de las más importantes propuestas de reforma nacionalsocialista de la universidad. Luego veremos cómo fue recibido por la opinión pública.

En 1933, el régimen de Hitler comenzaba apenas a adaptarse al poder y a definir su línea política. La violencia de la acción estudiantil dirigida a "revolucionar" la universidad, la participación activa del partido en las luchas estudiantiles, la actitud pasiva y desafiante de la mayor parte del cuerpo docente que veía en la politización de la universidad una amenaza para sus privilegios, determinaron que el "frente universitario" fuera uno de los sectores más problemáticos para la dirección política nazi, teniendo en cuenta que tradicionalmente se le concedía mucha importancia en la vida universitaria alemana.

Pero el mayor problema era que el partido y sus ideólogos no habían elaborado un modelo definido de reforma universitaria que permitiera una acción coherente y sistemática. Puede decirse, de acuerdo con Aaron Kleinberger, que en realidad los nacionalsocialistas nunca consiguieron dar forma a un proyecto de reforma, dejando así campo libre a las críticas, a las luchas por el poder y a la influencia de personas y pequeños grupos[83]. El nacionalsocialismo estaba en ese momento más lejos que nunca de ser ideológica y políticamente homogéneo. Y en ese contexto surgían muchos proyectos que competían con la propuesta nazi, buscando cada uno obtener la autoridad necesaria para dirigir la reforma. Se pueden distinguir por lo menos dos tendencias diferentes, que reflejaban la alternativa política en que se encontraba el régimen nazi hasta julio de 1934.

Una de ellas afirmaba que, globalmente, la "revolución" nacionalsocialista ya se había impuesto con el acceso del partido al poder, que le daba el control sobre el aparato del Estado; el trabajo que restaba hacer consistía sólo en la consolidación de la revolución en el seno de la sociedad alemana. La tarea se reducía a poner en orden la vida

económica, política y cultural de la sociedad alemana, evitando las medidas desestabilizadoras. Esta concepción se expresaba de manera ejemplar en los modelos de reforma universitaria propuestos por Alfred Bäumler y Ernst Krieck. Pese a sus diferencias, coincidían en que las instituciones estudiantiles debían organizarse en función de las tareas impartidas dentro del marco general de los objetivos y los programas del Estado nacionalsocialista. Al igual que todas las variantes en pugna, la de Bäumler suponía la politización de la universidad y, con ella, el fin de la autonomía universitaria. Lo específico de su proyecto era la concentración de la actividad de las universidades alrededor de las "Casas de varones", que excluían todo elemento "femenino democrático" en la organización de los estudios superiores, e intentaba militarizar al máximo la vida pedagógica[84]. Bäumler defendía los intereses de Alfred Rosenberg y de su *Amt Wissenschaft*, encargado de vigilar la aplicación de la doctrina del partido nacionalsocialista.

La postura de Ernst Krieck, el pedagogo nazi más representativo, aparece desarrollada en el discurso que pronunció al asumir la dirección de la Universidad de Francfort el 23 de mayo de 1933. De la misma manera que Martin Heidegger, Krieck destaca el nuevo papel político y revolucionario jugado por los estudiantes y su "resuelta actitud". De ella deberá nacer "el futuro hombre nacionalsocialista". Pero, en abierta oposición con Heidegger, Krieck asigna valor explícitamente a la idea del "monje científico" y al carácter "profesional" en la formación científica y la transformación de la universidad[85]. Basándose en una distinción fundamental entre "ser" y "deber ser", Krieck sostenía la necesidad de una reforma que diera autonomía a todas las disciplinas y que aboliera

sus relaciones jerárquicas[86]. De ahí la urgencia de crear "unidades" dentro de las cuales las ciencias debían operar de manera autónoma. El vínculo quedaría garantizado por "la común concepción del mundo y del servicio al pueblo"[87]. Las universidades debían orientarse, así, según las profesiones y las exigencias de su ejercicio futuro[88]. Krieck estaba a la cabeza de un grupo que, en Francfort y alrededor de la revista *Volk im Werden*, intentaba jugar un papel hegemónico en el mundo cultural nacionalsocialista. Las fricciones con el *Amt Rosenberg* eran, pues, inevitables, sobre todo por la competencia de su revista con los *NS Monastshefte* editados por el *Amt Rosenberg*[89].

La segunda tendencia política, se manifestaba próxima a las posturas de Ernst Röhm y sus SA. Este grupo controlaba completamente las direcciones de los estudiantes nacionalsocialistas. Para Röhm y los suyos, el acceso de Hitler al gobierno significaba la posibilidad de llevar a cabo, a partir de ese momento, una transformación radical de la sociedad alemana: la verdadera "revolución nacionalsocialista", concebida como una mutación completa del conjunto de la sociedad alemana. Röhm creía que la conquista del poder por Hitler no era más que una primera etapa, el prólogo de un proceso —"la segunda revolución"— que transformaría las bases mismas de la realidad alemana deformadas por el liberalismo, el internacionalismo y el judaísmo. Por lo que toca a la reforma universitaria, esta opción "revolucionarista" significaba, ante todo, una renovación total del concepto de ciencia (en la investigación y en la enseñanza), pero representaba también una mutación sustancial de las conductas en las universidades, una revolución en la relación entre profesores y estudiantes que abriera el camino hacia una universidad

verdaderamente nueva. El más notable de los representantes de esta tendencia era Martin Heidegger:

> Tomar posesión del rectorado implica la obligación de dirigir espiritualmente esta alta escuela. La unidad de maestros y alumnos sólo se despierta y fortalece si se hallan verdaderamente enraizados en la esencia de la universidad alemana. Pero esta esencia sólo cobra claridad, rango y poder si, en primer lugar, los conductores mismos son conducidos: conducidos por la inexorabilidad de la misión espiritual que lleva al destino del pueblo alemán a imponer su marca a la historia[90].

Por encima de los “sujetos” (maestros y alumnos) Heidegger coloca un principio suprapersonal (el destino del pueblo alemán) que, en tanto se pone en movimiento, explica y fundamenta la acción de los agentes del proceso. La “obediencia”, tanto como el hecho de “conducir” , son arbitrados por esta instancia transcendental y, frente a ella, no sólo desaparecen los “privilegios” sino que el rango se establece simplemente en virtud de los méritos obtenidos según el compromiso con esta instancia decisiva. La renovación de la universidad alemana supone una reflexión totalmente nueva y pone en marcha bastante más que una serie de parámetros puramente administrativos:

> ¿Sabemos que esta misión es espiritual? Sea o no así, la pregunta siguiente es ineludible: ¿nos hallamos nosotros, maestros y alumnos de esta alta escuela, todos enraizados verdaderamente en la esencia de la universidad alemana? ¿Tiene esta esencia el auténtico

poder de marcar nuestra existencia? Por supuesto, pero sólo si "queremos" profundamente esa esencia. Pero, ¿quién puede dudarlo? Por lo común, se ve el carácter predominante de la esencia de la universidad en su "autonomía" y ésta debe conservarse. Pero ¿acaso hemos pensado bien lo que exige de nosotros pretender la autonomía?

Porque autonomía quiere decir: plantearnos la tarea a nosotros mismos y determinar cómo y de qué manera llevarla a cabo con el fin de que en ella seamos lo que debemos ser. Pero, ¿sabemos verdaderamente quiénes somos nosotros mismos, esa corporación de maestros y alumnos de la más alta escuela del pueblo alemán? ¿Acaso es posible que lo sepamos sin la *automeditación* más constante y más ardua?[91]

La opción del nacionalsocialismo será formulada por Heidegger en los siguientes términos:

La autoafirmación de la universidad alemana es la voluntad originaria, común, de su esencia. La universidad alemana es para nosotros la alta escuela que desde el saber y mediante el saber acoge para educar y disciplinar a los conductores y guardianes del destino del pueblo alemán. Querer la esencia de la universidad alemana es querer la ciencia, en el sentido de querer la misión espiritual e histórica del pueblo alemán como pueblo que se sabe a sí mismo en su Estado. La ciencia y el destino alemanes deben, en esta voluntad de esencia, llegar al *mismo tiempo* al poder. Lo lograrán si y sólo si nosotros, el cuerpo de docentes y el cuerpo de estudiantes, exponemos, por una parte, a la ciencia a su

necesidad más íntima, y por otra, hacemos frente al destino alemán en su más extrema urgencia[92].

La universidad se convierte en una comunidad de *Führer* formados en la *Zucht,* la escuela donde deben nacer los guías de la comunidad del pueblo, un pueblo que "se sabe a sí mismo" en "su" Estado. El saber relacionado con la esencia de este proceso constituye un trabajo que la reflexión filosófica asume como propio: en efecto, captar "la esencia" no es sino captar los "orígenes". La condición primera para hacerlo consiste en ponerse

> [...] bajo el poder del *comienzo* de nuestra existencia espiritual e histórica. Este comienzo es la irrupción de la filosofía griega. Allí es donde, por primera vez, el hombre occidental, a partir del genio de un pueblo y gracias a la lengua de ese pueblo, se levanta frente a *lo que es en totalidad,* al que interroga y capta como lo que es. Toda ciencia es filosofía, lo sepa y quiera o no. Toda ciencia resulta afectada por aquel comienzo de la filosofía. De ese origen extrae la fuerza de su esencia, al postular que está por lo menos a la altura de ese comienzo[93].

Para Heidegger, la reflexión sobre la "esencia" no debe ser la investigación de una estructura teórica. Detrás de la esencia hay siempre un pueblo, un *Volkstum* que, gracias a sus virtualidades "dadas", crea los orígenes del desarrollo espiritual. Al expresar aquí por primera vez una convicción que conservará hasta el fin de su vida, Heidegger estipula que los orígenes del hombre occidental deben ser buscados en el eje trascendental heleno-germánico, en su fuerza

espiritual inigualada. Opinión que compartía con el nacionalsocialismo: el combate que el pueblo debía emprender para defender su existencia secular debía unir en una misma comunidad lo griego y lo germánico. Para Heidegger, los griegos tampoco concebían su origen común como algo que sólo fuera accesible en teoría. Para ellos la teoría no era la contemplación sino la forma superior de alcanzar la *enérgeia.* No se trataba "de asimilar la praxis a la teoría, sino, por el contrario, se trataba de comprender la teoría como la realización más elevada de la auténtica *praxis.* Para los griegos, la ciencia no es un bien cultural sino el centro más profundamente determinante del conjunto de la existencia popular en el seno del Estado"[94]. Para Heidegger, la tarea de encontrar su propia esencia no es únicamente una lucha que tiene lugar dentro de una unidad nacional cerrada, sino un combate "heroico" en la medida en que el esfuerzo espiritual es lo único real y verdadero, dado que jamás se puede alcanzar en él la totalidad de aquello que se busca: "todo saber sobre las cosas está siempre librado a la omnipotencia del destino y fracasa delante de ella"[95]. En esta superación heroica y positiva de la antinomia teoría-praxis, que Heidegger comprende a partir de una *praxis.* trascendental e histórica, establece sólidamente su afirmación ulterior del papel histórico y político-trascendental de la filosofía *en tanto enérgeia.* En efecto, para él, si la filosofía funda las ciencias, lo hace porque funda la existencia histórica trascendental ("espiritual") de *algunos* pueblos. En lugar de querer presentarse como candidato al cargo de filósofo de Estado —cargo sin duda privilegiado—, a través de un acto fundamental, Heidegger hace de la filosofía, de su propia filosofía, el agente de una nueva realidad alemana:

> El origen entró en nuestro futuro; en éste, aquél se da como un mandato lejano para que nosotros volvamos a alcanzar su grandeza.
>
> Sólo si resueltamente nos sometemos a ese mandato lejano de recobrar la grandeza del comienzo, sólo entonces el saber llegará a ser la más íntima necesidad de la existencia. De lo contrario, queda reducido al azar en que hemos caído o al sosiego y a la holgura de una ocupación sin peligros para el fomento de un mero progreso de los conocimientos.
>
> Pero si no nos conformamos con el lejano mandato del comienzo, entonces la ciencia debe devenir el acontecimiento fundamental de nuestra existencia espiritual-popular[96].

Heidegger afirma que no se pueden plantear estas cuestiones fundamentales sino a través de la relación con la sangre y con la tierra propiamente dichas. Asumiendo sin reservas las palabras de Rosenberg, "El espíritu habla a partir de la raza", Heidegger verá en la protección de la sangre y de la tierra la condición del futuro y de la expansión de la vida espiritual de un pueblo:

> El mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura cultural ni tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino poder conservar lo más auténtico de la fuerza de la tierra y de la sangre, fuerza capaz de conmover y trastornar del todo su existencia. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza, pues le obliga constantemente a elegir entre la voluntad de grandeza y la decadencia. Así se modula el ritmo de la marcha que nuestro pueblo inició hacia su historia futura[97].

Heidegger funda así sus proposiciones para transformar la universidad y considera la vanguardia de los estudiantes el sujeto histórico del proceso. Trata de encontrar entonces un modelo de acción política donde se reúnan el Führer rector y la base, la conciencia trascendental y el movimiento histórico para derrocar las viejas estructuras. Heidegger exigía acabar con la libertad de las instituciones universitarias, pero también someter a los docentes al juicio revolucionario de los estudiantes y sus conductores, las SA:

> De la firme resolución que tiene el cuerpo estudiantil de hacer frente al destino alemán en su más extrema urgencia proviene la voluntad de esencia de la universidad. Esta voluntad es una voluntad verdadera ya que el cuerpo de estudiantes, mediante el nuevo derecho estudiantil, se somete espontáneamente a la ley de su esencia y, en primer lugar, la define. Darse la ley a uno mismo es la más alta libertad. La tan cacareada "libertad académica" está siendo expulsada de la universidad alemana puesto que se trataba de una libertad inauténtica que sólo se limitaba a negar. Significaba principalmente despreocupación, arbitrariedad de propósitos y de inclinaciones, licencia para actuar o dejar de hacerlo. El concepto de libertad del estudiante alemán ahora es restablecido en su verdad. ¡De él surgen, para lo sucesivo, las obligaciones y el servicio de los estudiantes alemanes![98]

La actividad de los estudiantes quedaba encuadrada en tres obligaciones y servicios. Esta doctrina fue una de las aportaciones originales de Heidegger a la discusión sobre la organización del trabajo universitario:

La *primera obligación* es la que los conduce a la comunidad popular, y convierte en deber su participación en los afanes, las aspiraciones, las capacidades de todos los miembros del pueblo, cualquiera que sea su condición, compartiendo la carga y poniendo manos a la obra. En adelante esta obligación se consolidará y se enraizará en la existencia estudiantil por medio del servicio del trabajo. [...]

La *tercera obligación* de la comunidad estudiantil es con la misión espiritual del pueblo alemán. Este pueblo trabaja por su destino en la medida en que coloca su historia dentro de cierta posibilidad: manifestar la fuerza superior de todos los poderes forjadores del mundo de la existencia humana, conquistando de nuevo y para siempre su mundo espiritual. Así, expuesto al problema de su propia existencia, quiere ser un pueblo espiritual. Se exige a sí mismo, tanto como a sus conductores y guardianes, la más rigurosa claridad del más alto, más amplio y más rico saber. Una juventud estudiantil que se aventura temprano en la virilidad y que despliega su voluntad sobre el destino futuro de la Nación se obliga incondicionalmente a estar al servicio de este saber. Ya no tolerará que el servicio del saber sea el torpe y rápido amaestramiento para una profesión "distinguida". Por eso el político y el maestro, el médico y el juez, el pastor y el arquitecto son los guías de la existencia del pueblo en el seno del Estado, por eso vigilan esa existencia en sus relaciones fundamentales con las fuerzas forjadoras de la sociedad del ser humano, y determinan que esas profesiones y la formación de esos profesionales estén puestos al servicio del saber. El saber no está al servicio de las

> profesiones, sino al revés: las profesiones hacen efectivo y administran aquel elevado y esencial saber del pueblo, el saber de toda su existencia. Pero ese saber no es para nosotros una sosegada toma de conocimiento de esencias y valores en sí, sino el más riguroso desafío de la existencia en medio de la fuerza superior del ser. La problemática del ser en general impone al pueblo el trabajo y la lucha y lo obliga dentro de su Estado, del cual dependen las profesiones.
>
> Las tres obligaciones —obligación *con* el pueblo, *con* el destino del Estado, *con* una misión espiritual— son *igualmente* primordiales para la esencia alemana. Los tres servicios que de ellas derivan —el servicio del trabajo, el servicio militar y el servicio del saber— son igualmente necesarios y tienen igual rango[99].

Heidegger innovaba, porque la "jerarquía orgánica del Estado del *Führer*", tal como se la llamaba, preveía únicamente el servicio del trabajo y el servicio militar[100]. Al añadir el servicio del saber, colocado en el mismo nivel que el trabajo y la defensa, asociaba la ciencia a las tareas más elevadas del Estado nacionalsocialista. Los tres servicios eran enumerados por Heidegger dirigiéndose *principalmente* a los estudiantes; las citas precedentes muestran que, así como se llamaba a los docentes a ponerse a la altura de los estudiantes, éstos exigían una actitud similar. El enfrentamiento entre la vanguardia activa y los docentes se convirtió entonces para Heidegger en el factor regulador de la vida universitaria concebida como un proceso revolucionario:

> La voluntad de esencia del cuerpo docente debe despertar y fortalecerse hasta lograr la simplicidad y la

> profundidad del saber concerniente a la esencia de la ciencia. La voluntad de esencia del cuerpo de los estudiantes tiene que esforzarse por alcanzar la suprema claridad y disciplina del saber e integrar, con exigencia y determinación, en la esencia del saber su conocimiento íntimo del pueblo y de su Estado. Aquellas dos voluntades tienen que obligarse recíprocamente al combate. Todas las facultades de voluntad y de pensamiento, todas las fuerzas del corazón, todas las capacidades del cuerpo, tienen que desarrollarse por la lucha, intensificarse en la lucha y conservarse como lucha.
>
> Nosotros elegimos la lucha anunciada por los que desafían y profesamos como Karl von Clausewitz: "Reniego de la frívola esperanza de ser salvado por la casualidad"[101].

Estos elementos hablan por sí mismos: la universidad como escenario de la lucha ideológica, la lucha como ley de toda acción, la preeminencia de la vanguardia extremista estudiantil.

La nueva universidad nacionalsocialista queda consagrada como cima de la nueva sociedad, como centro neurálgico del que emana la ley espiritual del pueblo. Martin Heidegger le reclama unas exigencias que mucho tienen que ver con la regla monástica, la ascesis política y espiritual. Ofrece también un terreno de acuerdo con un conjunto de ideas nacionalsocialistas que van desde las Casas de SS instaladas en castillos, y organizadas según el modelo de las abadías medievales, hasta las Casas de Hombres propuestas por Bäumler, que se parecían a las órdenes "militares de caballería" de los cruzados. Más adelante hablaremos acerca de un proyecto similar elaborado por Martin

Heidegger en 1934 con vistas a organizar la residencia de la Academia de los Docentes de Prusia, de acuerdo con el modelo monacal, y cuya dirección ocupó tiempo después. Pero también hablaremos de su propuesta de que se igualaran los ingresos de profesores y obreros, propuesta que mucho tenía que ver con su exigencia de que los docentes, profesores y estudiantes "regulen su existencia de manera más simple, más dura, más sobria que todos los demás camaradas del pueblo".

El *Discurso del rectorado* de Heidegger fue uno de numerosos discursos pronunciados por los rectores nacionalsocialistas en sus respectivas universidades. Eran el reflejo de proyectos rivales en una época de incierta perspectiva. Contrariamente a lo que sostiene Heidegger en su texto *Das Rektorat* 1933-1934 *Tatsachen und Gedanken* (escrito, según su editor, en 1945), la respuesta oficial así como la de los partidarios del régimen nazi fue extraordinariamente positiva, probablemente la mejor acogida dada a un discurso rectoral. En mi opinión, la apelación a los estudiantes constituye la columna vertebral del discurso y es lo que inspiró al periodista de *Der Alemanne,* el diario oficial de los nazis de Baden: "El rector habla de los deberes de la juventud estudiantil", decía el título, y el subtítulo: "Discurso inaugural de Heidegger"[102]. Además del diario local, el órgano central del partido, *Völkischer Beobachter,*[103] también se hace eco del discurso, retomando en el título de su artículo la trilogía heideggeriana de "las tres obligaciones". Todos los comentaristas consideran la contribución de Heidegger uno de los proyectos más importantes de la universidad alemana. La revista oficial de los estudiantes nacionalsocialistas afirma que, de toda la literatura sobre el tema, los únicos textos que merece la

pena retener son el discurso de Heidegger, el escrito de Adolf Rein[104] y el de Hans Heyse[105]. Unos meses más tarde *Der Deutsche Student* volverá sobre su juicio favorable a la obra de Rein y formulará duras críticas contra los trabajos de Hans Freyer[106] y Johann W. Mannhardt[107]. Si se considera que los escritos de estos dos autores eran recomendados por la bibliografía oficial del partido,[108] que comprendía también, por cierto, el discurso de Heidegger, se ve la importancia que la *Deutsche Studentenschaft* atribuía al texto del filósofo. Los estudiantes sostenían que sólo Heidegger y Bäumler merecían ser tomados en consideración dentro del marco de una reforma realmente nacionalsocialista[109]. La misma revista publica un artículo del dirigente estudiantil Albert Holfelder,[110] en el cual recoge las posturas fundamentales del *Discurso del rectorado* e incluso cita expresiones de Heidegger. Algo semejante puede decirse —aunque el nivel no sea el mismo— del comentario del historiador Richard Harder, quien intervenía entonces en el proyecto de una Universidad del Partido (*Hohe Schule*), lanzada por Rosenberg. Harder, miembro de las SA desde 1933, elogiaba el *Discurso del rectorado*, "un discurso de lucha, una llamada que partiendo del pensamiento decide ponerse a la altura del momento [.. ], un verdadero manifiesto político [...] hecho por el filósofo más eminente de nuestra época"[111]. Incluso la revista *Volk im Werden*, dirigida por Ernst Krieck, quien, algo después, se convertiría en uno de los peores enemigos de Heidegger, publicó en 1934 un artículo de Heinrich Bornkmann en el cual se hacía un elogio del *Discurso del rectorado* como "la más importante contribución sobre el problema de la revolución universitaria", y hacía de él "un ejemplo de reforma sobre la base de la teoría nacionalsocialista"[112].

Erich Rothacker, profesor en la Universidad de Bonn y figura importante en los medios filosóficos nacionalsocialistas, comentó el discurso de la misma manera.

Su análisis se refería a los trabajos de Rein, Mannhardt, Köttgen y Heidegger[113].

La prensa no oficial coincidió en ver en el discurso de Martin Heidegger uno de los "clásicos" de la reforma universitaria nazi: así lo consideró Herman Herrigel en la *Deutsche Zeitschrift*,[114] como también la reseña publicada en la *Rheinische-Westfälische Zeitung*[115] en la cual se decía que el discurso de Heidegger "conseguía, por primera vez, mostrar las relaciones entre la universidad y el Estado total [...], dándoles una nueva regla y una voluntad nueva a aquellos que van a formar comunitariamente la futura universidad del pueblo alemán en su Estado alemán". En términos más moderados pero saludando la contribución de Heidegger se expresó el diario de la gran burguesía, el *Berliner Börsenzeitung*[116] "pocos discursos rectorales hay que puedan producir un efecto tan fascinante y que sean capaces de cuestionar hasta este punto a sus lectores...". Citemos además el *Zeitspiegel* de Leipzig,[117] el *Stuttgarter Neues Tageblatt* y finalmente *Das deutsche Wort. Der literarischen Welt Neue Folge* de Berlín. Hay que señalar que esta publicación, en la que se atribuye a Martin Heidegger el mérito de hacer coherentes las diferentes proposiciones nacionalsocialistas acerca de la reforma universitaria, apareció el 20 de junio de 1936, es decir, mucho tiempo después de la "ruptura" entre Heidegger y la dirección política oficial.

La coincidencia o acuerdo del *Discurso del rectorado* con las posiciones generales el NSDAP quedó también claramente expresada por algunos órganos de prensa críticos

hacia el régimen, tales como la revista *Die Hilfe. Zeitung für Politik, Wirtschaft und geistige Bewegung*[118]. Lo mismo ocurrió con el diario liberal *Vossische Zeitung* que, en un artículo titulado "Servicio militar del espíritu",[119] llamaba la atención sobre "el carácter militante ejemplar de la concepción heideggeriana que pone el servicio del saber en el mismo rango que el servicio del trabajo y el servicio militar". Esta recensión es interesante ya que demuestra que el lector ordinario comprendía que la trilogía en cuestión era un tema específicamente nacionalsocialista heideggeriano, aunque contradiga las afirmaciones *post-festum* hechas por Martin Heidegger en su escrito de 1945 y en la entrevista póstuma de *Der Spiegel* en la que afirma haber dado preeminencia al servicio del saber. La *Zürcher Zeitung*, por su parte, publicó el 6 de agosto de 1933 un artículo de Hans Barth en el cual se subrayaba el carácter "nihilista" del *Discurso del rectorado* y la imposibilidad de Heidegger de tomar una decisión pese a su deseo de reasumir "la sangre y la tierra".

Por último, las recensiones de Eduard Baumgarten y Benedetto Croce son textos particularmente interesantes. Baumgarten, alumno de Heidegger en Friburgo, y que algo más tarde sería víctima de las denuncias políticas de éste, afirma que el *Discurso del rectorado* muestra una "transustanciación mística". "El todo que se precipita sobre quien cuestiona [...] ya no es entendido por Heidegger metafísicamente ("ontológicamente") como la nada que destruye por entero—o, visto del lado del sujeto, como la "libertad para la muerte"—sino que lo enfrenta ahora "ónticamente", como una entidad concreta, a saber, los datos de hecho de la revolución alemana"[120]. Por su parte, Benedetto Croce observa que en su *Discurso del rectorado* "el profesor

Heidegger quiere que la filosofía y la ciencia sean, para los alemanes, un asunto alemán, algo de lo que pueda sacar ventaja sólo el pueblo alemán"[121]. Escribe: "Hoy nos hundimos de un solo golpe en el marasmo del historicismo más falso, aquel que la historia rechaza, y para el cual el movimiento de la historia es concebido de una manera grosera y materialista, como la afirmación de los etnocentrismos y de los racismos, como la celebración de las hazañas de los lobos y de los zorros, del león y de los chacales, mientras que el único y verdadero actor, la humanidad, permanece ausente. Así es que nos exponemos a prestar servicios filosóficopolíticos, lo cual es ciertamente una manera de prostituir la filosofía"[122].

En una carta a Vossler, fechada el 9 de septiembre de 1933, Croce escribe: "Finalmente he podido leer por entero el *Discurso del rectorado* de Heidegger; es, a la vez, un texto indecente y servil. No me sorprendería que su filosofía tenga éxito durante cierto tiempo: siempre tiene éxito aquello que es vacío y general pero que nada produce. Creo que también en política acabará por triunfar; pero deshonra la filosofía y perjudica a la política, al menos a la política del futuro"[123].

El significado global del *Discurso del rectorado* no puede deducirse únicamente del análisis de su texto y de la manera en que fue recibido. Como declaración de principios, constituye también un programa de acción. Por eso, un análisis de la práctica política y científica de Martin Heidegger durante y después de su rectorado servirá para completar y confirmar el sentido del *Discurso*.

## CAPÍTULO III

# LA PRÁCTICA DEL RECTOR MARTIN HEIDEGGER

Entre las primeras medidas tomadas por Martin Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo, hay que señalar el telegrama que envió el 9 de mayo de 1933 a Robert Wagner al ser nombrado *Reichsstatthalter* del país de Bade: "Me complazco de su nombramiento como *Reichsstatthalter* y saludo al *Führer* de la provincia-límite de la patria con un *¡Sieg Heil!* combativo"[124]. Pero además de estos actos individuales hay que analizar su acción con relación a la política general. Para hacerlo de manera exhaustiva será necesario consultar la documentación que se conserva en los archivos de la Universidad de Friburgo. Desgraciadamente, esta documentación ha sido declarada "de acceso restringido" y lo seguirá siendo probablemente durante mucho tiempo. Gracias a los documentos que he podido obtener en otros centros, es posible trazar un primer cuadro, aproximado pero sustancial.

La política de Martin Heidegger durante su rectorado debe ser analizada en función de los tres problemas siguientes:

— el papel de los estudiantes como vanguardia de la revolución nacionalsocialista;

— la nueva organización de la universidad y

— las nuevas relaciones de la universidad con el pueblo alemán y su Estado.

Cuando hablaba de los estudiantes como el principal agente de transformación, Heidegger no pensaba en todos los estudiantes; se dirigía sobre todo a aquellos que, por su radicalismo y su combatividad, habían promovido la lucha que creará la nueva universidad. El 6 de mayo de 1933 los estudiantes agrupados en las asociaciones que practicaban el duelo con espada celebraron la abolición de la prohibición heredada de la República de Weimar. En todo el país se celebraron fiestas conmemorando la anulación de esta medida. En Friburgo, se habló del festejo en un artículo de *Der Alemanne* publicado al día siguiente:[125] tras entonar el himno *"El Dios que hizo crecer el acero no quiere esclavos"* el jefe de los *Wolfenring* se dirigió a la asamblea afirmando que el levantamiento de la prohibición dejaba entrever un "acontecimiento de dimensión histórica" y que la presencia en la ceremonia de las autoridades del Estado, de la ciudad y de la universidad así lo probaba. El duelo con espada era considerado "un medio para despertar las más nobles cualidades espirituales y corporales" y, si se lo practica "con toda la violencia que le es propia", conduce al dominio de uno mismo. "Gracias a él el estudiante desarrolla el coraje, la autonomía, la agresividad y el placer de saber manipular un arma, evitando así la arrogancia y otras desviaciones antisociales".

Luego habló el jefe de la policía de Friburgo. Y finalmente Martin Heidegger, en representación de la universidad; según la información del diario citado, el discurso se refirió a "los valores morales del duelo con espada" *(schlagende Verbindung).* Las asociaciones estudiantiles que lo practicaban se remontaban a una época anterior al nacionalsocialismo y estaban particularmente arraigadas entre los estudiantes más reaccionarios y más violentos[126].

Los políticos conocidos ligados al régimen fueron, en su época de estudiantes, miembros de estas asociaciones, muy populares en el medio nacionalista. Para una juventud imbuida de las tradiciones militares, era un honor tener una cicatriz en el rostro como prueba de coraje y de haber participado activamente en las asociaciones de duelistas. Las fotografías de los *Führer* del Reich publicadas al mismo tiempo que su biografía en el *Führer Lexikon*[127] lo atestiguan. En su trabajo sobre la evolución política de los estudiantes friburgueses antes de la última guerra, Wolfgang Kreutzberger[128] analiza de forma exhaustiva la naturaleza y el desarrollo de dichas organizaciones en la ciudad.

Pero si bien es cierto que estos estudiantes recibieron el apoyo y la aprobación de Heidegger, hay otros que, en el mejor de los casos, fueron víctimas de su indiferencia en momentos muy graves. Desde hacía mucho tiempo la persecución a los estudiantes judíos formaba parte del programa de los estudiantes de la extrema derecha de Friburgo, que eran mayoritarios. Además de incorporar en sus estatutos el *Arier-paragraph* que prohibía el acceso a sus organizaciones de "los judíos y los elementos de color", recuperaron por iniciativa propia, desde los años 20, las disposiciones en vigor en las asociaciones estudiantiles de todo el Reich[129]. El caso de *Ghibbelinia* es ejemplar: después de una larga e intensa campaña de boicot y persecución, después de su exclusión de la Asociación Central de Reagrupamiento de los Estudiantes de Friburgo, decidió disolverse en 1925. El proceso ha sido analizado por Erich Stern[130]. Por otro lado, una revista de las asociaciones de estudiantes judíos[131] ha recopilado gran cantidad de documentos que revelan el antisemitismo dominante en el

movimiento estudiantil del período entre guerras. Aunque los estudiantes judíos de Friburgo se reorganizaron más tarde en torno de la asociación *Neo-Friburgia* la situación no cambió. Por el contrario, los ataques contra ella aumentaron y alcanzaron el paroxismo con la llegada de los nazis al poder.

La asociación se autodisolvió el 20 de abril de 1933, lo cual no impidió que los estudiantes y las SA tomaran por asalto y ocuparan la sede de la *Neo-Friburgia* para revisar sus documentos. Después de haber cerrado la casa, los estudiantes organizaron una guardia compuesta por representantes de otras asociaciones estudiantiles. Los jóvenes judíos pudieron comprobar, no obstante, que la intervención contra su sede no había sido ejecutada en cumplimiento de una orden del procurador sino de una decisión de la policía; por esa razón se dirigieron al rector de la Universidad, poniéndolo al corriente de los hechos y presentándole los documentos relacionados con la cuestión. El 28 de junio de 1933 tuvo lugar un segundo asalto, más masivo y violento que el primero; las instalaciones fueron destruidas y la documentación robada. El *Karlsruhe Zeitung* del 29 de junio informaba así:

> Antes de que se hiciera pública la noticia de que la Asociación de los Estudiantes Judíos—cuya sede estaba ocupada por las SA— se proponía reanudar sus actividades, aquí y allá tuvieron lugar manifestaciones espontáneas de estudiantes friburgueses. Un centenar de ellos se reunieron delante de la casa de la asociación judía reclamando su clausura y el encarcelamiento de sus miembros. Seis estudiantes judíos fueron arrestados por las SS. La casa quedó bajo el control de las SA y se izó la bandera con la cruz gamada.

Ante el cariz de los acontecimientos, el procurador de la ciudad se dirigió oficialmente al rector para reclamar informaciones en una nota del 11 de julio de 1933. El *Führer* de los estudiantes (en una carta fechada el 25 de julio), así como el rector Heidegger (en una carta del 1 de agosto), rechazaron cualquier investigación alegando que los estudiantes no eran los únicos que habían participado en el asalto[132].

Martin Heidegger tuvo una actitud semejante con todos los estudiantes no nazis. En 1932, en el curso de las elecciones convocadas para renovar la ASTA (Asociación de los Estudiantes), ya entonces bajo control de los nazis, surgió un conflicto provocado por los estudiantes nacionalsocialistas. Éstos actuaban contra las disposiciones en vigor, que prohibían la propaganda de los partidos políticos en la campaña electoral, y habían transformado las elecciones en instrumento de agitación. El rector de entonces decidió intervenir, provocando la violenta reacción de los estudiantes nazis . En un artículo de *Der Alemanne*[133] éstos reafirmaban su derecho a privilegiar los intereses superiores del partido frente a las preocupaciones de orden estrictamente corporativo. Los estudiantes de la oposición, pertenecientes a los grupos socialista, republicano, al *Zentrum* y a la *Katholische Fraktion* presentaron sendos escritos apelando al tribunal electoral. Pero éste, controlado también por los estudiantes nazis, rechazó las reclamaciones. Las elecciones tuvieron lugar sin la participación de la oposición y fueron ganadas sin problemas por los nacionalsocialistas. La oposición puso en cuestión el resultado; envió una carta al ministro en Karlsruhe denunciando la violación de la Constitución, y reclamando la disolución de la ASTA para evitar que la universidad se transformara en un ámbito dominado por la anarquía de las luchas políticas[134].

La instauración del régimen nacionalsocialista puso definitivamente término a la discusión. La carta enviada por el rector Martin Heidegger el 22 de junio de 1933 al nuevo ministro dice claramente cómo, de manera abrupta, se zanjó el debate: "El conjunto de las cuestiones relativas a la disolución de la ASTA queda, en mi opinión, superado por los acontecimientos, y el caso debe considerarse cerrado"[135].

Siete días más tarde la nueva dirección de los estudiantes informaba por carta al director Fehrle que el plan de reorganización de la *Fachschaften* de la universidad sería estudiado y adoptado en el curso de una reunión que tendría lugar en Todtnauberg,[136] burgo donde se encontraba la cabaña de Martin Heidegger en la cual organizaba reuniones de reflexión y de adoctrinamiento.

En el curso de las primeras semanas del rectorado de Heidegger, los estudiantes nacionalsocialistas hicieron las primeras "limpiezas" de librerías, a las que seguirían los autos de fe de libros. El *Kampfbund für Deutsche Kultur* friburgués juntamente con la dirección estudiantil convocó a un auto de fe público de libros la primera semana de mayo de 1933[137]. A causa del mal tiempo, el que los estudiantes habían previsto para junio de 1933 no tuvo lugar en público[138].

El 22 de junio el alcalde Kerber anunciaba "el final feliz de la Operación Limpieza"[139]. Heidegger, en su entrevista póstuma, dice haber prohibido estos "excesos" de los estudiantes así como las declaraciones antisemitas en la universidad. Sería oportuno que aquellos que posean documentos que apoyen la afirmación de Heidegger los hagan públicos. Las ceremonias de cremación de libros en Friburgo, aunque tuvieran lugar "en privado", no eran sino

la versión local de los autos de fe organizados por la dirección de los estudiantes de Berlín, en el marco de su "acción contra el espíritu antialemán" (*Wider den undeutschen Geist).*

A propósito de la ceremonia celebrada en la capital del Reich se puede leer en el diario friburgués *Breisgauer Zeitung* del 12 de mayo de 1933: "La ceremonia "contra el espíritu antialemán" se celebró después de una marcha en la que participaron la mayoría de los estudiantes vestidos con sus uniformes SA y portando estandartes con la cruz gamada".

Alfred Bäumler, el nuevo profesor de pedagogía política de la Universidad de Berlín había pronunciado momentos antes un discurso. A continuación los estudiantes se reagruparon sobre la plaza Hegel y más adelante "marcharon formando columnas apretadas y enarbolando antorchas" y se dirigieron hacia la Casa del Estudiante, donde se habían reunido gran cantidad de personas. Las columnas avanzaron hasta la plaza de la Ópera, en el centro de la cual los estudiantes encendieron un gran fuego con sus antorchas. Mientras la multitud estallaba de júbilo, los libros pasaban de mano en mano; veinte mil fueron arrojados a las llamas. La ceremonia alcanzó su apogeo con el discurso del ministro Goebbels: "Así se aplasta la base espiritual de la República de Noviembre, pero de estos escombros deberá nacer, victorioso, el nuevo espíritu. ¡No veáis únicamente en estas llamas el símbolo de la decadencia sino también el del renacimiento!"[140]

Tanto da que Martin Heidegger haya participado o no en este acto de barbarie, puesto que fue esa misma dirección estudiantil berlinesa la organizadora, tras haber saludado días antes el nombramiento de Heidegger para el

rectorado de Friburgo como un primer paso en la "metida en vereda" nacionalsocialista de todas las universidades alemanas[141].

En su trabajo político con los estudiantes de Friburgo, Heidegger actuó en dos frentes: escribió artículos en el órgano de prensa de los estudiantes y estimuló y dirigió ideológicamente un vasto programa de acción política ejecutado sobre todo en los campos de trabajo. A esto se añadieron una serie de discursos pronunciados en fiestas y solemnes celebraciones. De estas últimas, hay que destacar su breve alocución durante una manifestación de estudiantes y docentes que se reunieron para escuchar la retransmisión del discurso de Hitler en el Reichstag, anunciando la retirada de Alemania de la Sociedad de las Naciones. Martin Heidegger se expresó en los siguientes términos:

> Después de escuchar las palabras del Canciller, los demás pueblos pueden decidir tomar el camino que quieran. *Nosotros,* nosotros ya hemos decidido. Nosotros, nosotros tomaremos el camino más dificil, el camino impuesto por nuestra responsabilidad ante la historia. Nosotros, nosotros ya sabemos lo que requiere esta cuestión: Estar preparados para asumir situaciones extremas y la camaradería hasta el final. Pongámonos a trabajar. Y que cada uno de nuestros trabajos de este semestre, pequeño o grande, se coloque bajo el signo de esta decisión y de esta camaradería[142].

El 25 de junio de 1933 los estudiantes de Friburgo celebraron la tradicional fiesta del Solsticio. Desde el final de la Primera guerra mundial, esta fiesta propiciaba la ocasión de protestar contra las cláusulas del Tratado de

Versalles. En las competiciones deportivas se evocaba a aquellos que habían muerto en combate, de acuerdo con el modelo de la Antigüedad clásica. La fiesta fue organizada por los estudiantes nazis, quienes la escenificaron según la dramaturgia y la liturgia conocidas[143]. La ceremonia final, en el curso de la cual el rector Heidegger pronunció su alocución, había sido precedida por una larga y marcial marcha en columna de los estudiantes, quienes, después de haber atravesado la ciudad, llegaron al estadio universitario, en cuyo centro se había encendido una gigantesca antorcha. En silencio, mirando el fuego, escucharon las exhortaciones de su *Führer:*

> ¡Fiesta del Solsticio de 1933! Los días pasan. Se hacen cada vez más cortos. Pero en nosotros aumenta el coraje para atravesar las tinieblas que se aproximan. Jamás debemos quedarnos ciegos en la lucha. ¡Llama, instrúyenos! ¡Esclarécenos! ¡Muéstranos el camino del que ya no se vuelve atrás! ¡Que broten las llamas, que se enciendan los corazones![144]

La totalidad de los trabajos que pretenden morigerar el grado de compromiso de Martin Heidegger con el nacionalsocialismo, o que quieren ver en él un sentido más profundo y "metafísico", se caracterizan, entre otras cosas, por la ignorancia sistemática de los textos en los que Heidegger nos informa de su fe nazi ligada a la persona de Adolf Hitler. El testimonio de Karl Jaspers es revelador. En una conversación de julio de 1933, Jaspers le pregunta a Heidegger: "¿Cómo pudo usted pensar que un hombre tan inculto como Hitler podría gobernar Alemania?". Heidegger respondió: "La cultura no tiene importancia. ¡Observe qué

maravillosas son sus manos!"[145]. Es precisamente este *pathos* lo que Heidegger comunicará a los estudiantes en un artículo de su revista de noviembre de 1933, en el que asimila la persona de Hitler a la de la vanguardia revolucionaria, haciendo del *Führer* un principio de existencia.

> Estudiantes alemanes:
>
> La revolución nacionalsocialista anuncia la transformación completa de nuestra existencia alemana.
>
> A vosotros incumbe participar de este proceso (*Geschehen*) a vosotros que queréis ir cada vez más adelante, que estáis siempre dispuestos, que sois tenaces y no dejáis de crecer. Vuestra voluntad de saber busca la experiencia de lo esencial, de lo simple, de lo grande.
>
> Tenéis prisa de veros expuestos a lo que os asalta y os ciñe cada vez más y os compromete cada vez más lejos.
>
> Sed firmes y auténticos en vuestra exigencia. Manteneos íntegros y seguros en vuestro rechazo. No cambiéis el saber conquistado por una actitud egoísta y arrogante *(eitlen Selbstbesitz ).* Conservadlo como la posesión original indispensable del hombre a quien el Estado ha deparado el papel de jefe *(des führerischen Menschen)* en las profesiones que tienen vocación de pueblo del Estado. Ya no podéis ser solamente aquellos que "escuchan". Estáis obligados a participar en el saber, a participar en la acción que consiste en la creación de la escuela superior (la universidad), donde está el futuro del espíritu alemán. Es preciso que cada uno dé prueba de sus dotes y de sus privilegios y los justifique. Y esto sólo es posible consagrándose

combativamente *(kämpferischer Einsatz)* a la lucha que el pueblo mantiene en su propio nombre.

Que la constancia en vuestra voluntad de seguir adelante (todos juntos) se refuerce día a día, hora a hora. Que siga creciendo incontenible la fuerza de sacrificio por la salvación *(Rettung)* de la esencia de nuestro pueblo en el seno de su Estado y por la grandeza de su fuerza más íntima.

Que los principios y las "ideas" no sean la regla de vuestra existencia.

El propio *Führer y* sólo él es la realidad alemana de hoy pero también del porvenir y su ley. Aprended siempre a saber cada vez más. A partir de ahora cada hecho requiere decisión y toda acción exige responsabilidad.

*¡Heil Hitler!*

Martin Heidegger, rector[146].

Para conducir a los estudiantes a un punto de desarrollo espiritual que les permitiera en primer lugar "revolucionarizar" la universidad y, a continuación, ofrecer un modelo para la transformación radical de la sociedad alemana ("la transformación completa de nuestra existencia alemana"), Heidegger debía sumar su discurso y sus artículos a una práctica administrativa que transformara las estructuras de la universidad. Entre las medidas puestas en vigor durante su rectorado podemos citar: la expulsión de todos los docentes judíos y la distribución a todos los profesores de un cuestionario sobre el origen racial de cada uno;[147] el nuevo derecho de los estudiantes;[148] el juramento obligatorio para los docentes sobre la pureza de su raza;[149] la obligación del saludo nazi al comienzo y al final de las lecciones;[150] la

organización del Departamento Racial Universitario dirigido por las SS, encargado de organizar cursos dados por un especialista procedente del Instituto Kaiser-Wilhelm para la Higiene Racial de Berlín, presidido por el profesor Eugen Fischer;[151] el servicio de trabajo obligatorio;[152] la ayuda económica a los estudiantes miembros de las SA, SS u otros grupos militares, y su rechazo a los estudiantes judíos y marxistas;[153] la obligación de asistir a las lecciones sobre la teoría racial, la ciencia militar y la cultura alemana[154].

## Un caso de denuncia política

En el contexto de las medidas administrativas tomadas por el rector Heidegger, y con el fin de mostrar el grado de convicción del que dio prueba para cumplir cabalmente con la tarea de "revolucionarizan" su universidad, conviene examinar una serie de documentos descubiertos por Hugo Ott[155]. En su calidad de rector de la Universidad de Friburgo, Martin Heidegger comunicó al asesor sobre cuestiones universitarias del Ministerio de Karlsruhe, doctor Fehrle, que existían documentos gravemente comprometedores para el profesor de química Hermann Staudinger, especialista conocido en el mundo entero. Staudinger recibiría más tarde el premio Nobel. La información que Heidegger suministró a Fehrle el 29 de septiembre de 1933, permitió a éste denunciar al día siguiente a Staudinger a la policía de Friburgo. La *Gestapo* de Karlsruhe se hizo cargo de la investigación confidencial iniciada con el nombre de "Acción Sternheim". Los documentos a los que Heidegger hacía alusión daban cuenta de rumores según los cuales durante la Primera guerra mundial, cuando era profesor en la Universidad Técnica de Zurich, Staudinger habría hecho

declaraciones pacifistas, apoyado por colegas que compartían sus opiniones y no ocultaban su oposición al militarismo alemán. Las pruebas reunidas por la *Gestapo* en particular las actas procedentes del consulado alemán en Zurich, bastaron para que la oficina central de Karlsruhe entablara un proceso contra Staudinger. Heidegger, consultado el 6 de febrero de 1934 por el Ministerio, fue requerido para que hiciera las diligencias del caso "dado que una eventual aplicación del inciso 4 de la ley [...] debe cumplirse antes del 31 de marzo de 1934, fecha límite". Cuatro días más tarde respondió el rector con un informe mecanografiado por una persona manifiestamente inexperta (a juzgar por la cantidad de faltas en el escrito). Este informe fue redactado en papel con membrete del rectorado, pero no lleva el número del registro. En él, Heidegger dice estar de acuerdo con todos los cargos invocados por la *Gestapo* y añade un juicio personal que es en sí mismo una condena:

> Estos hechos reclaman la aplicación del inciso 4 de la ley. Si se tiene en cuenta que son conocidos por la opinión pública alemana desde 1925/26, época en la que Staudinger fue contratado por la Universidad de Friburgo, está en juego también el prestigio de la universidad, que debe tomar medidas. Tanto más cuanto que Staudinger se hace pasar hoy como un incondicional de la causa nacional. En lugar de una jubilación, habría que pensar en un cese. *¡Heil Hitler!* Heidegger.

En respuesta a la solicitud de Heidegger, el ministro reclamó a su colega del Estado (según un informe del 22 de febrero de 1934) que Staudinger fuese expulsado del servicio público.

Si bien Staudinger intentó durante los interrogatorios reducir los cargos que pesaban contra él, su situación se hizo insostenible, ya que el carácter monstruoso de la medida tomada en su contra se hacía cada vez más evidente. Por razones puramente tácticas, por temor a las repercusiones internacionales que el asunto pudiera tener, primero el alcalde de Friburgo, doctor Kerber, y más tarde el propio Martin Heidegger, decidieron intervenir para que Staudinger no fuese expulsado sino "solamente" retirado del servicio. Al final de su carta enviada al Ministerio el 5 de marzo de 1934, siempre con papel del rectorado de la universidad y sin número de registro ("se tomó especial cuidado para que no quedara copia de estos documentos en los archivos de la universidad", H. Ott), Heidegger escribe: "Si bien es superfluo añadir que todo esto en nada afecta a *la cosa en sí* se trata únicamente de evitar una nueva complicación en nuestras relaciones con el extranjero [...]". El epílogo de este asunto tiene algo de grotesco v supuso no pocas humillaciones para el desdichado Staudinger. El Ministerio lo obligó a pedir "por su propia iniciativa" su dimisión. Archivada durante seis meses, el Ministerio "accedió" a no aceptarla "salvo que, en el futuro, hubiera una razón para hacerlo". Pasado el plazo acordado, y como no hubo "ninguna razón", Staudinger fue autorizado a retirar su dimisión.

En cuanto a la actitud de Martin Heidegger frente a la persecución de sus colegas judíos, ciertamente hay que hacer algunas precisiones. En particular, en lo que concierne a los profesores de Friburgo von Hevesy y Fränkel, especialistas de prestigio mundial en química (premio Nobel en 1943) y filología clásica, respectivamente. En los archivos generales de Karlsruhe[156] hay una carta de Martin

Heidegger, del 12 de julio de 1933, al asesor ministerial Fehrle, en la que asume la defensa de los dos científicos para que no sean excluidos del servicio público. Heidegger subraya por un lado el enorme prestigio científico internacional de los dos profesores en sus respectivas disciplinas y, por otra parte, dice que "se trata de judíos valiosos" (*Sie sind edle Juden von vorbildlichem Charakter*). Sus argumentos ante las autoridades del Ministerio consisten en decir que la exclusión definitiva podría causar "mucho perjuicio a la buena reputación de la ciencia alemana en el extranjero, particularmente en los medios intelectuales no judíos dominantes y políticamente influyentes". La defensa de estos dos casos particulares, subraya Heidegger, no debe ser considerada como un rechazo de las disposiciones generales con respecto a los docentes judíos. Por el contrario, asume su actitud siendo "del todo consciente de la necesidad de aplicar incondicionalmente la ley relativa a la reorganización del servicio público"; sólo tiene en cuenta los perjuicios que la exclusión podía causar "al prestigio de la ciencia alemana, del nuevo Reich y de su misión en el ámbito internacional"[157].

## Estudiantes y trabajadores

Las transformaciones administrativas adoptadas por Heidegger se completaron con una serie de medidas tendentes a cambiar la vida de los estudiantes cuyos hábitos, incluso en 1933, consistían en llevar una vida fácil sin otro objetivo que no fuera el éxito profesional y material, metas consideradas decadentes e individualistas. El encarnizamiento con que el rector Heidegger asumirá esta tarea en una universidad cuyos estudiantes en su mayoría procedían de la clase

media y de la burguesía es un signo de su decisión de imponer el programa nacionalista en la variante populista más radical. Wolfgang Kreutzberger ha puesto en claro qué es lo que, por el origen social de los estudiantes de Friburgo, conspiraba contra la decisión del rector. En efecto, la participación real de los estudiantes en los trabajos voluntarios era escasa. La mayor parte de los que se adherían a esta iniciativa pertenecían a las clases menos favorecidas y, frecuentemente, ponían como condición para participar en los trabajos que les eran confiados que éstos tuvieran cierta relación con su formación profesional; al mismo tiempo, se negaban a realizar toda clase de "trabajos sucios". Los que "se comprometían", las más de las veces se sentían poco inclinados a identificarse con la clase obrera, a dejarse influir por las ideas antiinternacionalistas y antipacifistas y no necesariamente coincidían con las convicciones nacionalsocialistas[158].

Heidegger veía en esta transformación del mundo estudiantil —que se produciría gracias a sus vínculos concretos con el mundo de los trabajadores— la realización de uno de los puntos del programa del grupo de las SA. Así se advierte claramente en su discurso del 26 de noviembre de 1933, "El estudiante alemán como trabajador", pronunciado durante la fiesta de inauguración de los cursos. La ceremonia y el discurso del rector Heidegger fueron comentados y retransmitidos por una vasta cadena de emisoras de Francfort, Friburgo, Tréveris, Colonia, Stuttgart y Mühlacker[159]. El nuevo estudiante no se caracteriza únicamente, dice, por su ingreso a la universidad o por los vínculos que a través de ella establece con el Estado, sino por su integración en el "servicio de trabajo, en las SA". "El nuevo estudiante alemán pasa hoy por el Servicio del

Trabajo, que son las SA"[160]. El verdadero sentido del servicio del saber consiste en integrar al estudiante en el "frente de los trabajadores"[161]. Sólo siendo él mismo "un trabajador" puede el estudiante vincularse auténticamente con el Estado, "puesto que el Estado nacionalsocialista es el Estado del trabajo". Este discurso tiene sobre todo el carácter de una declaración de principios que encuentra explicación complementaria en el artículo "La llamada al Servicio del Trabajo", publicado por el diario de los estudiantes el 23 de enero de 1934[162]. Advirtamos de paso que este artículo aparece acompañado de otro defendiendo el auto de fe de libros organizado por los superiores políticos inmediatos de quienes editaban la *Deutsche Studentenzeitung*. Los fuegos encendidos para la quema de libros escritos por judíos "son fuegos contra delincuentes intelectuales; y no se apagarán hasta que el último de sus escritos haya sido convertido en cenizas, hasta que el último de los parásitos que lo ha escrito no haya sido internado en un campo de trabajo y hasta que estas bestias no hayan sido rapadas y lavadas"[163].

El artículo de Heidegger es importante tanto en el plano histórico y político como en el plano filosófico: Martin Heidegger desarrolla y transforma, con el espíritu de la variante nacionalsocialista que defiende, una serie de *topoi* que en *Ser y Tiempo* había tratado de manera general y abstracta.

> La nueva vía de educación de nuestra juventud alemana pasa por el Servicio del Trabajo.
>
> Ese servicio procura la experiencia básica del rigor, de la proximidad del suelo y los instrumentos, de la disciplina y de la severidad del trabajo físico más simple y, por ende, esencial para el grupo[164].

Heidegger reconsidera así la relación existencia-mundo entendiéndola esta vez a partir de la proximidad con la tierra y, al mismo tiempo, descubre nuevas perspectivas para explicar el sentido de lo "útil" *(Zeug, Zuhandenes)* y de lo dado existente (*Vorhandenes*). Cuando, en *Ser y Tiempo,* Heidegger afirmaba que lo útil desaparecía en tanto tal, precisamente para ser eficiente, lo obligaba, de una manera u otra, a decidirse dentro de un tipo de existencia inauténtica. La posibilidad de un uso auténtico de lo "útil" que no ha sido desarrollada en *Ser y Tiempo* aparece claramente aquí como fundada en un acto cognoscitivo y trascendental, el servicio público. Lo mismo sucede con lo concreto que experimenta el mundo concebido aquí como actuando a partir de la tierra. Así como las nociones abstractas de ser-con *(Mit-sein Mitdasein )* serán formuladas en una comunidad del pueblo que supere cualitativamente las limitaciones de una *Fürsorge* históricamente indeterminada.

> Tal servicio brinda la experiencia básica *(Grunderfahrung)* de una existencia cotidiana estrechamente regulada por la disciplina del trabajo en la comunidad del campo. Tal servicio brinda la experiencia básica de la purificación *(Klärung) y* el fortalecimiento diariamente puesto a prueba del acuerdo con las profesiones y los estamentos sociales *(ständischen Herkunft)* y de la responsabilidad de cada uno con respecto a la común pertenencia de todos a un mismo pueblo *(volkhafte Zusammengehörigkeit)* .
>
> Tal servicio brinda la experiencia básica origen de toda camaradería auténtica, que sólo puede nacer de la amenaza que supone un gran peligro común o del vínculo que se establece alrededor de un deber, cuya

amplitud es imposible medir y nada tiene que ver con el intercambio recíproco entusiasta ni con la suma de inhibiciones anímicas de individuos aislados que han convenido en dormir, comer y cantar bajo el mismo techo[165].

Al ampliar lo dicho en el discurso sobre Schlageter a propósito de la comunidad, entonces entendida como la relación entre el pueblo y el héroe, Heidegger considerará la variante auténtica del *ser-con* como acción común por una "causa", vinculándola así a la "camaradería". Al afirmar que esta camaradería se constituye esencialmente en virtud de la pertenencia a una estructura del Estado, está claro que el marco social que puede acoger al conjunto no es otro que el orden característico de la concepción fascista de la sociedad y del trabajo. Una concepción que Martin Heidegger perfecciona añadiendo que la construcción social surgida del trabajo común cobra sentido al estar expuesta "a un gran peligro", al ser una comunidad virtualmente heroica. La variante SA se aclara a continuación, cuando Heidegger dice que el servicio del trabajo de la juventud estudiantil posee algo cualitativamente superior a la contribución económico-productiva realizada en el marco del programa de relanzamiento económico fijado por el Estado.

Debemos pensar más allá de la acción presente tal como se nos muestra en el Servicio del Trabajo y aprender a comprender que lo que se prepara aquí es un remodelamiento *(Umprägung)* completo de la existencia alemana puesto en práctica por la juventud en ascenso. Poco a poco surgirá en el seno de la

universidad alemana una nueva actitud básica con relación al trabajo del saber *(wissenschaftliche Arbeit).*

Cuando esto ocurra, el concepto de "intelecto" y de "trabajo intelectual" con el que hasta ahora ha vivido el "hombre cultivado" que aún quiere preservar para su propia casta profesional y social, la de los "trabajadores intelectuales", desaparecerá por completo. Sólo entonces comprenderemos que todo trabajo es intelectual en tanto trabajo. El animal y todo lo que se contenta simplemente con vivir al día es incapaz de trabajar; para hacerlo le falta la experiencia básica: la acción decidida *(der entscheidungsmässige Einsatz)* que ofrece una misión, la facultad de decisión y de obstinación *(Standhalten)* una vez asumida la misión. En definitiva, la *libertad,* es decir, el espíritu.

El llamado trabajo intelectual no lo es porque concierna a "temas espirituales elevados" sino porque en tanto trabajo intelectual se refiere profundamente (llegando hasta el fondo) a la necesidad imperiosa de un pueblo y porque está exigido en términos inmediatos —precisamente por su condición de saber— por los peligros de la existencia humana.

No existe más que un "estrato vital", más que un solo cuerpo social vivo arraigado profundamente en el pueblo, cimentado libremente en la voluntad histórica cuyas huellas están delineadas en el movimiento del *Partido* alemán Nacionalsocialista *del Trabajo.*

¡El Servicio del Trabajo llama!

Los inertes, los cómodos, los tibios "irán" al Servicio del Trabajo porque no ir puede quizá comprometer las oportunidades de éxito en los exámenes o en sus perspectivas profesionales. Los fuertes, los

inquebrantables, los que se imponen su existencia a partir del secreto excitante de un nuevo porvenir de nuestro pueblo, están deseosos de que se les exijan cosas difíciles; pues ése es el momento en que se elevan hasta los deberes más exigentes, para los cuales no existen ni salarios ni recompensa, sino tan sólo el "regalo de la felicidad" *(Beglückung)* de estar dispuesto al sacrificio y al servicio de las necesidades más íntimas de la existencia alemana (*deutschen Seins*)[166].

Más original aún, aunque obedeciendo siempre a la opción populista radical, fue la iniciativa tomada por Heidegger de vincular el trabajo estudiantil con el programa de reinserción social emprendido por el alcalde Kerber, con el objeto de crear un "puente vivo" entre la universidad y los obreros, iniciativa que no tiene equivalente entre todas las de los rectores de la época. En realidad el Servicio del Trabajo no era una novedad inventada por los nazis, sino una iniciativa más antigua que, en varias universidades, los estudiantes habían desarrollado en torno del *Jugendbewegung.* Este servicio estaba entonces dirigido por el Estado y variaba según las opciones. Sin embargo, lanzar un "puente vivo" entre los trabajadores y la universidad, a través de las instancias directivas de ésta y en relación con la "base" revolucionaria, constituía en verdad una innovación. Incluso no sólo se sacaría a los estudiantes de las clases sino que se trataba de llevar a los propios trabajadores a los cursos de adoctrinamiento dentro de la universidad misma.

Hay que ver esto en su contexto. La provincia badense, y Friburgo en particular, se encontraba, hacia el final de la República de Weimar, en una situación económica y social catastrófica[167]. En esta región, como por otra parte en el

resto de Alemania, había una elevadísima tasa de desempleo, un gran número de personas vivían en la más absoluta miseria. Con el ascenso al poder del partido nazi se trataba de encontrar soluciones rápidas y eficaces. La puesta en marcha de grandes proyectos capaces de mejorar la situación se tradujo en Friburgo en un programa especial del alcalde Kerber, que favoreció la creación de empleos para una parte de los habitantes de la ciudad, así como la formación profesional de aquellos que estaban parados, el traslado de los parados al campo y la creación de una población campesina en el interior de la provincia[168]. Gracias a esta política fue posible reducir el número de personas desempleadas y mejorar la situación de muchas otras[169]. La Universidad de Friburgo participó activamente en el "Plan" del alcalde, no sólo enviando estudiantes (y algunos docentes) a aquellos sitios donde se aplicaba el programa sino además incorporando a un número significativo de parados a la universidad para prepararlos ideológicamente.

Al poner en evidencia la necesidad y la posibilidad de reinsertar a los trabajadores en general y a los parados en particular en la vía de la "nueva sociedad" y del "socialismo alemán", la *Freiburger Zeitung* del 24 de enero de 1934 subraya la participación de los estudiantes en este esfuerzo. Los estudiantes ("los trabajadores del espíritu") —quienes en la época de la toma del poder constituían la vanguardia a cargo de las violentas luchas callejeras y de las campañas de difusión de las ideas nacionalsocialistas— "asumen hoy en día la educación política de los trabajadores manuales"[170]. El órgano central de los estudiantes alemanes, *Der Deutsche Student,* en su número de enero de 1934, se hizo eco del programa. Titula " La universidad se transforma en alta escuela del pueblo" y publica el siguiente texto:

> Bajo la protección del profesor Heidegger, rector de la Universidad de Friburgo, los estudiantes friburgueses y el departamento del trabajo han suscrito un acuerdo importante según el cual la Universidad de Friburgo, en el curso del semestre de invierno, y el conjunto de los estudiantes, asumirán la educación política de *una gran parte de los parados de Friburgo.* Las lecciones serán dadas por las fuerzas vivas nacionalsocialistas del mundo estudiantil y universitario.
>
> Este acuerdo constituye un gran aporte a la lucha por la reconstrucción de la universidad. La dirección de los trabajos queda a cargo del doctor Haubold[171].

La instancia administrativa que organizaba los cursos se llamaba "Círculo de la educación política del pueblo" y su primer ciclo de conferencias llevaba por título: "El socialismo alemán". Estos cursos, en principio destinados a la educación de la vanguardia estudiantil, estuvieron a cargo de los profesores Erik Wolf ("El socialismo y el derecho"), Maximilien Back ("El socialismo y la economía"), Hans Mortensen ("El socialismo y el paisaje"), Kurt Bauch ("El socialismo y el arte"), el funcionario Walter Müller-Guiscard ("El socialismo y la asistencia pública") y el doctor Haubold ("El socialismo y el Servicio del Trabajo")[172]. Haubold, en mayo de 1933, fue nombrado por el *Führer* de los estudiantes nacionalsocialistas, doctor Oscar Stäbel,[173] comisario del Servicio del Trabajo y de los campos de trabajo de la zona sur de la *Asociación de los Estudiantes Nacionalsocialistas* (SDSTB). A mediados de mayo de ese mismo año, Stäbel y los estudiantes nacionalsocialistas de Friburgo reclamaron del Ministerio y de la Facultad la autorización para que Haubold dirigiera un curso

sobre "El campo del trabajo y el Servicio del Trabajo" y para que el asistente de la clínica psiquiátrica, doctor Heinz Riedel, dictara una conferencia sobre "Los problemas de la cuestión racial"[174]. Las autorizaciones fueron concedidas por el Ministerio en diciembre de 1933[175]. Helmut Haubold, médico al igual que Heinz Riedel, era miembro de los médicos SS y, según un documento conservado en el Centro de Documentación de Berlín, colaboró en el programa de experimentación de las vacunas que las SS desarrollaban en los campos de concentración[176].

Un discurso de Martin Heidegger marcó la apertura solemne de los cursos de educación política para los trabajadores comprendidos en el programa del alcalde Kerber. Fue pronunciado ante centenares de trabajadores que ocupaban toda la gran sala de actos de la Universidad, el 30 de octubre de 1933.

> ¡Compatriotas alemanes! ¡Obreros alemanes!
>
> Como rector, os doy cordialmente la bienvenida a esta casa. Este saludo debe ser al mismo tiempo el inicio del trabajo en común. Comencemos ante todo reconociendo este hecho inaudito, antes nunca visto, de que vosotros, trabajadores en estado de urgencia de la ciudad de Friburgo, os hayáis reunido con nosotros en el mayor anfiteatro de la Universidad.
>
> ¿Qué representa este hecho?
>
> En virtud de medidas de gran envergadura y del nuevo carácter de los servicios de distribución del trabajo de la ciudad de Friburgo, habéis sido llamados al trabajo y al rendimiento. Por esta razón, gozáis de un estado privilegiado entre las demás personas sin

recursos de la ciudad. Este privilegio significa al mismo tiempo obligación.

Y vuestro deber es comprender la distribución del trabajo y haceros cargo del trabajo pagado, tal como lo exige el *Führer* de nuestro nuevo Estado. Puesto que la distribución del trabajo no es sólo la supresión de la miseria más extrema, la eliminación del desaliento interior cuando no de la desesperanza; la distribución del trabajo no es únicamente una defensa contra aquello que oprime y que pesa, la distribución del trabajo es al mismo tiempo y en realidad construcción y edificación *(Aufbau und Bau)* dentro del nuevo futuro de nuestro pueblo.

La distribución del trabajo debe, en primer lugar, hacer que el compatriota sin trabajo y sin recursos sea capaz de existir en el Estado y para el Estado, y de este modo, para la totalidad del pueblo *(das Volksganze)*. El compatriota que llega a tener trabajo debe aprender que no es rechazado, que no se le ha dejado caer, que forma parte del orden del pueblo y que cada servicio y cada realización poseen su valor, que puede ser representado quizás por otros servicios y otras realizaciones. Esta experiencia debe servir para investirlo de la verdadera dignidad y el verdadero apoyo que requiere de los demás compatriotas *(Volksgenossen)*, la verdadera seguridad y la verdadera decisión[177].

Dicho esto, Heidegger continúa explicando la estructura social en la que se manifiesta la "camaradería", es decir, la organización corporativa fascista de la sociedad:

El objetivo es fortalecerse para una existencia plenamente valiosa en tanto que compatriota alemán dentro de la comunidad alemana del pueblo.

Pero para ello es preciso saber qué lugar se ocupa en tanto miembro de ese pueblo;

saber cómo ese pueblo se recompone y cómo se renueva en esta reorganización;

saber qué le pasa al pueblo alemán en este Estado nacionalsocialista;

saber cuán dificil ha sido la lucha que ha permitido conquistar y crear esta nueva realidad;

saber lo que significa el futuro saneamiento (*Gesundung*) del cuerpo del pueblo y lo que exige de cada uno en particular;

saber cuáles son las consecuencias que ha traído la urbanización al hombre alemán y cómo debe ser éste reinsertado en la tierra y en el campo a través de la distribución de parcelas *(Siedlung);*

saber qué representa el hecho de que dieciocho millones de alemanes pertenezcan al pueblo pero, sin embargo, no formen parte del Reich porque viven fuera de las fronteras del Reich.

Todo trabajador de nuestro pueblo debe saber por qué y con qué fin se encuentra allí donde se encuentra.

Sólo a través de este saber vivo y siempre presente, su vida se arraiga en la totalidad del pueblo y en el destino del pueblo. La distribución del trabajo implica necesariamente que se procure este saber *(Beschaffung dieses Wissens)*, y es vuestro derecho, pero también vuestro deber, exigir este saber y preocuparos por este saber.

Y he aquí que los camaradas más jóvenes de la Universidad se muestran dispuestos a procuraros este saber. Los universitarios han decidido contribuir para que ese saber reviva en vosotros, se reafirme y no se adormezca jamás. Están dispuestos no como aquellos que han estudiado y que vienen de las clases de las "gentes bien" sino como compatriotas *(Volksgenossen)* que han reconocido su deber.

Están dispuestos, pero no como "personas instruidas" frente a una capa social inferior, sino como camaradas. Están dispuestos a escuchar vuestras preguntas, atender vuestras miserias, vuestras dificultades y vuestras dudas, a pensar con vosotros concienzudamente y a procuraros un trabajo común que os conduzca a la claridad, a la solución, a la decisión. ¿Qué significa entonces el hecho de que estéis aquí reunidos en el anfiteatro de la Universidad?

Es el signo de que la nueva voluntad común está aquí para tender un *puente vivo* entre el que trabaja con las manos y el que trabaja con la cabeza. Esta voluntad de tender un puente no es, hoy, una intención sin salida. ¿Y por qué no? Porque toda nuestra realidad alemana ha cambiado gracias al Estado nacionalsocialista, lo cual tiene por consecuencia que toda nuestra concepción *(Vorstellung)* y nuestro pensamiento deben también transformarse.

Lo que considerábamos hasta ahora "saber" y "ciencia" ha adquirido una significación diferente.

Lo que queríamos decir hasta ahora con las palabras "trabajador" y "trabajo" ha tomado una acepción diferente.

Al establecer una continuidad con el artículo de 1910 sobre Abraham a Sancta Clara, Heidegger habla más adelante del "saneamiento del cuerpo del pueblo" operado por la llegada de Hitler al poder, y se refiere a este hecho como si implicara un orden místico en la comunidad del pueblo.

Con ello se renueva el demagógico escamoteo conceptual, propio del nacionalsocialismo, destinado a eliminar las diferencias y las contradicciones sociales así como las organizaciones políticas que las reconocen y las combaten. La transustanciación del *pensar* en *trabajo* y del *trabajo* en *pensar* se refiere a un proyecto más general que consiste en borrar las diferencias sociales reales disolviéndolas en nociones mistificadoras tales como Nación o Pueblo; esto, seguramente, sin tocar el modelo de organización fascista en la que cada uno recibe "lo suyo":

> Si vosotros que estáis aquí sabéis convertiros en personas sabias, nosotros no os daremos migajas o fragmentos de una "cultura general" cualquiera, y menos aún ninguna limosna. Es más: en vosotros debe despertar *ese saber,* por medio del cual cada uno de vosotros, en su cuerpo profesional y en su medio de trabajo, *podrá llegar a ser un hombre alemán puro y decidido.*
>
> Saber y dominio del saber, como entiende estos términos el nacionalsocialismo, no divide en clases sino que unifica y vincula a los compatriotas entre sí y a los cuerpos profesionales para formar la única y gran voluntad del Estado.
>
> Las palabras "trabajador" y "trabajo", igual que "saber" y "ciencia", adquieren un sentido distinto y una

sonoridad nueva. El "trabajador" no es, tal como lo expresa el marxismo, un simple objeto de explotación. El cuerpo de los trabajadores no es la clase de los desheredados que se lanza a la lucha de clases generalizada. Por otra parte, el trabajo no es tampoco simplemente la producción de mercancías para otros. El trabajo tampoco es la ocasión o el medio para ganar un salario.

"Trabajo" es para nosotros el título que recibe toda acción y toda actividad regulada y determinada por la responsabilidad de cada uno, del grupo y del Estado y que está así al servicio del pueblo.

Por esta razón, la voluntad de tender un puente vivo entre vosotros y nosotros no puede seguir siendo un afán vacío y sin perspectiva. La voluntad de transformar esta adquisición de un trabajo en una auténtica adquisición de saber, debe ser para nosotros un objetivo irrenunciable, nunca una meta vacilante. Al mantener esta voluntad, no hacemos más que seguir la voluntad superior de nuestro *Führer.* Formar parte de aquellos que lo siguen significa desear inquebrantable e insoslayadamente que el pueblo alemán reencuentre su unidad nativa (*gewachsene Einheit*), su simple dignidad y su auténtica fuerza, y que como Estado del Trabajo se otorgue estabilidad y grandeza. Para el hombre de esta voluntad extraordinaria, un triple *¡Sieg Heil!*

En el legado de Rudolf Stadelmann, que se conserva en los archivos federales de Coblenza, se encuentra una parte de la correspondencia mantenida entre Stadelmann y Heidegger. Dos cartas de Heidegger y una de Stadelmann

que data de esta época, informan sobre la estructura y la naturaleza de los campos de adoctrinamiento nazis para profesores y estudiantes, la participación de Heidegger y la función que les atribuía el pensador. En su carta del 11 de octubre de 1933, Heidegger hace saber al joven profesor que los campos son lugares para ponerse a prueba y para la confrontación política.

> Para cada uno de nosotros, el campo suponía peligros [...] Hoy debemos aprender a pensar en cosas difíciles [...] No debemos evitar estas situaciones. Por el contrario, cuando no surgen por sí solas, debemos buscarlas y crearlas.

La divisa es: "Lentamente, debemos endurecernos". La carta en la que Heidegger hace referencia a los enfrentamientos entre distintas tendencias y a la actitud que esperaba de Stadelmann, recibió una respuesta de éste fechada el 16 del mismo mes. En ella se mostraba claramente la actitud sumisa de los subordinados delante del *Führer* y la dominación que éste ejercía sobre sus colaboradores, fenómeno que se correspondía con el tipo de organización de los grupos *bündisch* del Movimiento de los Jóvenes analizado más adelante, cuyo modelo ideológico lo constituían las Casas de Varones *(Männerhäuser)* propuestas por Alfred Bäumler. Stadelmann escribe a Heidegger: "La prueba impuesta por este campo es probable que no haya sido pasada por nadie. Sin embargo, todos nosotros volvimos a nuestras casas perfectamente conscientes de que la revolución aún no había llegado a su término, pero que el objetivo de la revolución en la universidad es el estudiante SA [...] Este estudiante eliminará los dos tipos de estudiante que

subsisten aún hoy: el estudiante simple y el estudiante SA que llega a la universidad como diletante. El objetivo es claro y evidente; todos los que lo persiguen deben marchar juntos". Valorando la figura de Heidegger como guía, Stadelmann añade: "Tienen un *Führer* que los lleva y los conduce hacia ese objetivo y se convierten así en sus seguidores (*Gefolgschaft*)". Al mismo tiempo que alude a las fracciones en lucha (los "optimistas venidos de Kiel" y los "radicales"), Stadelmann manifiesta su adhesión incondicional a la dirección política de Heidegger aunque le reprocha cierta ambigüedad con respecto a dichas fracciones. "Nunca antes me había parecido tan claro como hoy en Todtnauberg, que pertenezco al partido de la revolución y no al de la oposición o al de los observadores que practican la retórica. Me propongo cumplir con esta disciplina". La respuesta de Heidegger, el 23 de octubre de 1933, aclara varios hechos. Ante todo, muestra la febril actividad que desarrollaba Heidegger en esa época ("acabo de llegar del campo de Bebenhausen..."), pero también la total similitud de la actitud de ambos. En abierta oposición a lo escrito por Heidegger en su tentativa de rehabilitación,[178] su misma fracción, dirigida por el doctor Stein (representante de Ernst Krieck) no sólo le manifestó su respeto sino que, frente a la amenaza de Heidegger de cerrar el campo, "le pidió con insistencia retomar el trabajo de adoctrinamiento y tener en cuenta sobre todo a los estudiantes que proceden del exterior y que carecen de una persona que los dirija...". El propio Heidegger escribió que Stein dio una conferencia en el campo sobre la raza y el principio racial, pero que él —Stein— tenía por misión hacer fracasar el campo tal como se lo había encargado Krieck[179].

## La lección sobre "La pregunta fundamental de la filosofía" del semestre de verano de 1933

La lección de Martin Heidegger sobre "La pregunta fundamental de la filosofía" es, por cierto, la contribución más importante que aparece en los textos hasta ahora comentados. El escrito original se ha conservado, pero por el momento es inaccesible. Las citas que daré están extraídas de notas textuales, aunque fragmentarias, tomadas por personas que asistieron a la lección y que se conservan en los archivos de Hélène Weiss, administrados por E. Tugendhat. Si bien no tienen el carácter de citas en el sentido estricto del término, hago uso de ellas debido a su gran interés y con las reservas del caso.

La lección comienza con una reflexión-declaración acerca de las experiencias de los estudiantes al comienzo de la revolución nacionalsocialista.

> La juventud estudiantil captó la importancia del momento histórico que atraviesa, desde hace semanas, el pueblo alemán. ¿Qué es lo que está a punto de producirse? El pueblo alemán se reencuentra a sí mismo y descubre una gran conducción *(Führung)*. Gracias a ésta, el pueblo, que se ha reencontrado, crea su Estado. El pueblo que adquiere forma en su Estado crece y se eleva hasta abarcar su propia nación. Y esta nación asume el destino de su pueblo. Como pueblo, conquista su misión espiritual entre otros pueblos y forja su historia. Pero este proceso es un vasto movimiento que lleva lejos, hacia el difícil acontecer de un porvenir todavía oscuro. Para favorecer este acontecer, hoy la juventud estudiantil alemana se ha puesto en marcha.

Responde a su vocación. Y esto quiere decir que está animada por la voluntad de encontrar la disciplina y la educación que la harán madura y fuerte para asumir el papel de guía espiritual y política que le está reservado a la generación del futuro, y del que será investida a su debido momento por el pueblo, por el Estado, entre todos los pueblos del mundo. Todo mandato grande y auténtico está impulsado por la fuerza de un destino *(Bestimmung)* fundamentalmente oculto. Esta voluntad, a fin de cuentas, no es más que la misión politico-espiritual de un pueblo. Lo que se trata de despertar, de arraigar en el corazón y en la voluntad del pueblo y de cada uno de aquellos que lo constituyen es el saber relativo a esta misión.

Un saber semejante no se obtiene a través del mero conocimiento de la situación política actual del pueblo, este saber es indispensable pero no es decisivo. El saber relativo a la misión politicoespiritual del pueblo alemán es un saber vinculado a su futuro y este saber sobre el futuro no coincide con el saber profético de lo que, llegado el día, habrá de producirse. No es una anticipación del saber de lo que las generaciones futuras, algún día, habrán de experimentar como presente. Semejante saber profético —felizmente— nos está prohibido, porque si pudiéramos acceder a él, estropearía, ahogaría toda acción. El saber relacionado con esta misión es un saber exigente. Es el saber exigente de aquello que es necesario, antes que cualquier cosa y en lugar de cualquier otra cosa, para que un pueblo pueda elevarse a la grandeza espiritual que le es propia. Exigir, batallar, venerar —estas tres cosas se sintetizan en una única— constituyen esta gran inquietud, que

debe conducirnos a forjar nuestro propio destino. Somos en tanto y en cuanto exigimos, batallamos y veneramos, en este orden. Somos en tanto y en cuanto nos busquemos a nosotros mismos. Y nos buscamos en tanto y en cuanto nos interrogamos acerca de lo que somos. ¿Cuál es este pueblo, cuál es esa historia y cuál es ese proceso en el fondo de su ser?

Heidegger precisará el sentido de esta pregunta, de este cuestionamiento, sin romper con las categorías establecidas ya en *Ser y Tiempo,* más bien concretándolas en el plano histórico y trascendental. Como se trata de una cuestión y de una pregunta, aquí tanto como en 1927, que opera la superación del *qué (was)* en *quién (wer),* no puede ser entendida en la inautenticidad:

> Tal interrogación no es una conjetura ociosa, una simple curiosidad ante los acontecimientos, sino un compromiso espiritual *(Einsatz)* en el nivel más alto, un cuestionamiento esencial. Para llevar a cabo ese cuestionamiento, soportamos nuestro destino, nos exponemos nosotros mismos a la oscura necesidad de nuestra historia. Este cuestionamiento a través del cual un pueblo soporta su existencia histórica, lo afirma ante el peligro y la amenaza, lo expone al riesgo que constituye la grandeza de su misión que es precisamente el cuestionamiento, su filosofar, su filosofía. La filosofía es la pregunta sobre la ley y la estructura de nuestro ser. Queremos hacer de la filosofía una realidad en tanto nos planteamos esa pregunta. Y esta cuestión nos la planteamos en tanto y en cuanto nos atrevemos a la pregunta fundamental de la filosofía.

Los objetivos atribuidos a la filosofía en *Ser y Tiempo* han cambiado, pero no sólo porque la filosofía se hace aquí más concreta. Si, en 1927, Heidegger comprendía el ser en el mundo, la existencia, el espacio en el seno del cual podía surgir aquello que era cuestionado, el ser, y si este espacio comprendía la posibilidad de ser individual y colectivamente "auténtico", en 1933, en cambio, y sin que lo cuestionado (el ser) a fin de cuentas haya cedido su lugar a otro objeto, hay un estatuto y una naturaleza diferente: el ser no debe comprenderse epistemológicamente sino ontológicamente y, a la vez, como el contexto en el que el ser es identificado por Martin Heidegger con el pueblo alemán. Así el pueblo alemán debe, a través de aquellos que lo conducen en el plano filosófico, formular la pregunta de la filosofía pues es él mismo quien ha planteado esta pregunta y su objeto. En las aulas, en la "más alta escuela del pueblo" surgirá el proceso más decisivo de la historia del pueblo alemán, porque es precisamente en esas aulas donde se puede responder a la pregunta de "quién" es ese pueblo. Tras haber afirmado que la estructura y el sentido de la pregunta fundamental de la filosofía se decidieron en el comienzo de la filosofía misma, Martin Heidegger continúa analizando las condiciones necesarias para que esta pregunta pueda *a partir de entonces* aparecer como tal:

> Lo que, por el contrario, no ha sido resuelto y no podría serlo deliberadamente, es la cuestión de saber si estamos nosotros mismos suficientemente preparados y capacitados para volver a encontrar el camino hacia esta pregunta fundamental. Lo que no está resuelto es qué será de nosotros si no somos dignos de la grandeza y del carácter único de esta pregunta. Es preciso que

nos sintamos presionados por una urgencia tal que nos obligue a reencontrar esta pregunta fundamental. Una cosa está clara: no nos aproximaremos realmente a esta pregunta fundamental —en tanto pregunta— si no nos sentimos obligados por una verdadera urgencia y una auténtica necesidad. Esta urgencia debe conducirnos a asumir la pregunta [...] ¿Cuándo y dónde se ha decidido cuál es la pregunta fundamental de la filosofía y cuál es su esencia propia? Fue el pueblo griego —cuyo tronco étnico *(Stammesart)* y cuya lengua comparte un origen común con nosotros, los alemanes— quien se puso en marcha para crear a través de sus grandes poetas y pensadores una nueva forma, única, de existencia histórica del hombre. El compromiso que se estableció entonces sigue vigente porque las épocas posteriores no estuvieron a la altura de aquel comienzo. Ese comienzo de la existencia espiritual e histórica del hombre occidental perdura como un mandato venido de muy lejos y se anticipa poderosamente sobre nuestro destino de hombre occidental, y a ese mandato está ligado, lo sabemos, el destino alemán. Se nos plantea la cuestión de saber si queremos la grandeza espiritual de nuestro pueblo, si tenemos la firme voluntad de asumir una gran misión espiritual entre los pueblos.

Se nos ha preguntado si aprendimos de nuestra experiencia y si comprendemos que el momento actual del destino alemán coloca nuestra existencia frente a la necesidad de decidir si queremos crear o no un universo espiritual para el porvenir de nuestro pueblo y de nuestro Estado. Si no queremos, o si no podemos hacerlo, nos caerá encima una barbarie cualquiera, venida

del exterior, y habremos perdido definitivamente la función de pueblo creador de historia.

La tarea de asumir la revolución nacionalsocialista impone, por lo tanto, para Heidegger, una opción política concreta dentro del propio movimiento:

> Circula la opinión de que haría falta espiritualizar y ennoblecer la revolución nacionalsocialista alemana. Yo me pregunto: ¿Con qué espíritu pues? ¿Dónde buscar ese espíritu? ¿Sabemos aún qué es el espíritu? Desde hace tiempo, estamos convencidos de que el espíritu es la perspicacia vacía, el juego liberado de la sutileza, la actividad sin límites de un entendimiento empeñado en disecar, en descomponer. El espíritu sería así la llamada Razón universal. Y, en cambio, el espíritu es desde hace tiempo el soplo, el viento, la tempestad, el compromiso y la resolución. Hoy no necesitamos espiritualizar el gran movimiento de nuestro pueblo. El espíritu está ya presente. Pero hoy, como siempre ocurre en los momentos críticos, el espíritu está trabado, privado de su universo. Si queremos llegar a él, es preciso que creemos este universo espiritual, cosa que no se realizará ni en un día, ni en un año, ni en una década, sino quizás al cabo de un siglo; entonces es preciso que tengamos la voluntad de comenzar a crear, a librar este segundo gran combate de nuestra confrontación intelectual contra toda nuestra historia espiritual, esa historia que nos antecede en el tiempo. Para ello, es necesario empezar a comprender y a captar el momento actual, dejando a un lado todo lo que la historia pasada acarrea de oscuro, de pesado

y de insuperable. Debemos comprender este momento histórico y saber que es suficientemente grande y rico en fuerzas como para que nos arriesguemos a renovar el comienzo auténtico de nuestra existencia histórica, llevados por la única voluntad de crear un porvenir espiritual para nuestro pueblo y de asegurarle una vocación entre los otros pueblos.

Cuando más adelante analiza la obra fundacional de los griegos y, en particular, la de Heráclito, Martin Heidegger traduce de esta manera el fragmento 53:

> La guerra es el padre de todos los seres y reina sobre las cosas. A unos los muestra como dioses, a otros como humanos, a unos como esclavos, a los demás, libres.

Y en las notas agrega:

> Por eso, cuando Heráclito decía que la lucha es el padre de todas las cosas, no sólo hablaba de ésta como origen, sino como autoridad. ¡Pensamiento griego originario!

Heidegger añadía:

> Para comprender realmente estas frases se necesita una conciencia de la existencia del hombre y del pueblo diferente de la que teníamos el año pasado (antes del surgimiento nacionalsocialista. VF).

La vuelta al origen, pensar, sólo será tarea de los alumnos:

El renacimiento y el futuro de la filosofía no surgirán en cualquier época ni será obra de la Razón universal. Lo forjará un pueblo: el pueblo alemán.

CAPÍTULO IV

# HEIDEGGER Y LA POLÍTICA UNIVERSITARIA DEL III REICH

La "lucha armada" (*Waffengang*) a la que hacía alusión Martin Heidegger, no se limitaría a la Universidad de Friburgo, ya que su objetivo era crear un modelo capaz de transformar la sociedad. Heidegger había empleado también el término "lucha" en su respuesta a las felicitaciones recibidas del comisario de política universitaria del Ministerio de Karlsruhe, doctor Fehrle, a raíz de su ingreso al partido. Se trata, dice Heidegger, de "conquistar el mundo de los hombres cultivados y de los sabios, para conducirlos hacia los nuevos objetivos y las nuevas ideas nacionales"[180].

Heidegger comienza su trabajo político a nivel nacional, igual que en Friburgo, buscando la alianza y el apoyo de los estudiantes. Se dirige a las direcciones centrales de la *Studentenschaft*. El 24 de abril de 1933, es decir, inmediatamente después de haber sido elegido rector, le propone a Georg Plötner la realización de una jornada de estudio para reunir a todos los Führer de la Sección Ciencia de la Deutsche Studentenschaft[181]. Plötner, amigo de Heidegger sin duda, era el director del Departamento de Ciencias y de Educación Política de esta organización, cuya sede estaba en Berlín.

La *Deutsche Studentenschaft* era un bastión de las SA. Su jefe más importante era el doctor Oscar Stäbel, un hombre del sur como Heidegger, y su adjunto era Heinz

Zähringer. Su órgano de difusión era el Deutsche *Studentenschaft-Akademische Korrespondenz* que, igual que el grupo que lo dirigía, no jugó un papel político importante hasta 1934. La dirección de la *Deutsche Studentenschaft* constituyó, como se vio más arriba, la vanguardia que organizó los autos de fe de libros en todo el Reich. La serie de cartas que Plötner envió a Martin Heidegger con motivo de la organización del encuentro, informa sobre la política de su grupo. Plötner, en la primera carta, pone a Heidegger al corriente del programa y de la participación de los profesores Bäumler y Krieck[182]. En la segunda le informa acerca de la situación política berlinesa y de los ataques dirigidos contra la *Deutsche Studentenschaft* en la prensa reaccionaria, en particular la *Deutsche Zeitung*[183]. La situación a la que hacía referencia Plötner era la siguiente: este diario, que desde 1930 había tomado posición a favor del rígido "nacionalismo alemán",[184] había publicado, el 27 de abril de 1933, una circular interna en la cual la dirección de la *Deutsche Studentenschaft* instruía a sus militantes para que espiaran y denunciaran a sus profesores; les pedía además que enviaran la lista de los judíos, los comunistas, y de quienes habían proferido insultos contra los Führer nacionales, contra el alzamiento nacional o contra los soldados alemanes durante la guerra mundial. Los estudiantes incluso debían hacer una lista de todos los profesores "cuyo método científico se inspirara en doctrinas liberales y, en particular, en doctrinas pacifistas y que, por esta razón, no pueden participar en la educación de los estudiantes alemanes en un Estado nacional. En estos casos se requiere también precisar sus fuentes (escritos, planes de lecciones y seminarios, etc.)". Estas listas eran necesarias para organizar el boicot de los estudiantes a los docentes "cuya

expulsión por parte del Estado no puede tener lugar en lo inmediato"[185].

En la tercera carta (1 de junio de 1933) Plötner le informa a Martin Heidegger de los contactos que había tenido con el profesor friburgués Rudolf Stadelmann, el doctor Rath, el doctor Haupt (del Ministerio de Educación y Cultura de Berlín) y el doctor Holfelder, invitándolos a participar en el encuentro. Heidegger, a su vez, confirmará su asistencia por medio de un telegrama fechado el 3 de junio[186] y por una carta del 9 de julio en la cual le reitera a Plötner su confianza y lo invita a participar en las jornadas que él mismo dirige en Todtnauberg. Las jornadas de estudio y de adoctrinamiento tuvieron lugar finalmente el 10 y el 11 de junio en Berlín. Participaron en ellas Heidegger, con una conferencia titulada "Enseñanza e investigación", Alfred Bäumler ("Las facultades en la nueva escuela superior"), el doctor Walter Voigtlander ("La construcción de la nueva escuela primaria") y Plötner ("Construcción y tareas del Departamento de Ciencias"). Igual que las otras actividades políticas de Martin Heidegger, su contribución a estas jornadas prueba claramente la inexactitud de sus declaraciones posteriores en las que afirmó que jamás tuvo contacto con las instancias oficiales del partido nacionalsocialista[187].

## LAS CONFERENCIAS EN HEIDELBERG Y KIEL. HEIDEGGER Y LAS ASOCIACIONES CORPORATIVAS DE PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD

Además de tomar la iniciativa de realizar cursos nacionales de preparación para los *Führer* estudiantiles, Heidegger emprendió otras actividades dentro del proceso de

transformación de las universidades y de las asociaciones de profesores. En primer lugar, las conferencias en las universidades de Heidelberg y Kiel. Invitado por la Asociación de Estudiantes de Heidelberg, el 30 de junio habló sobre "La universidad en el nuevo Reich" dentro de un programa de debates organizado por los mismos estudiantes. La conferencia de Heidegger había sido precedida, un día antes, por la del jefe del Departamento Racial del NSDAP, el doctor Gross ("El médico y el pueblo"), y fue seguida días después por la del jurista más importante del III Reich, Carl Schmitt ("El nuevo Estado de Derecho")[188]. De paso, observemos que fue Heidegger quien invitó a Carl Schmitt a incorporarse al movimiento nacionalsocialista, en una carta fechada el 22 de abril de 1933 que se conserva en los archivos personales de Schmitt[189].

El éxito de audiencia de las conferencias de Heidelberg representó un apoyo importante a la acción estudiantil, va que en esa universidad por entonces existía un estado de abierta discusión alrededor de la legitimidad jurídica de las reformas introducidas en la vida universitaria del país de Bade, y a la que me he referido más arriba.

El texto de la conferencia de Martin Heidegger no ha sido publicado *in extenso*. Partes importantes de ella aparecieron en el diario estudiantil citado y en el *Heidelberg Neueste Nachrichten* del 1 de julio de 1933[190].

Heidegger arremete violentamente contra la situación reinante en las universidades alemanas. Tras afirmar que en Alemania se estaba en ese momento a punto de vivir la revolución, Heidegger se pregunta si ocurrirá lo mismo en las universidades. Resueltamente solidario con las ideas de la fracción radical, su respuesta es formalmente negativa. Las medidas adoptadas hasta entonces le parecen

absolutamente insuficientes, aunque estuvieran ya en vigor las disposiciones relacionadas con la expulsión de los profesores judíos, la persecución y la discriminación a los estudiantes judíos y a los opositores y aunque se hubiese transformado completamente la organización de los estudios y de la administración de acuerdo con el *Führerprinzip*.

Heidegger estaba plenamente de acuerdo con las exigencias de su tendencia: la introducción de cambios administrativos no podía ser más que el prólogo para una transformación "existencial" de los hombres y de las instituciones. Por esta razón afirma en su conferencia que lo hecho no es más que un "preludio del verdadero combate" y que el único golpe de látigo real que le ha sido aplicado al sistema ha sido la creación de campos de trabajo ya que, gracias a ellos, se abre la posibilidad de la mutación del estilo de vida. Al promover la lucha a partir de las instancias paralelas y alternativas a la universidad tradicional, Heidegger se pone en guardia, por un lado, contra el peligro de que la universidad alemana "reciba un golpe mortal que le haga perder el último resto de fuerza educativa que le queda" y recomienda, por otro lado, que, después de haber sido renovada, la universidad se integre a la comunidad del pueblo y se sume al nuevo Estado[191]. Todo esto no puede producirse sino en la medida en que las universidades se conviertan en verdaderas comunidades en las cuales haya sido definitivamente superado su estilo de investigación (que ha perdido de vista toda frontera y se engaña creyendo en la pretendida idea del progreso internacional de la ciencia), tanto como su estilo de enseñanza (que reemplaza la verdadera instrucción por el fetichismo de los reglamentos). Lo que conviene hacer, dice Heidegger,

es llevar hasta sus últimas consecuencias "una lucha dura, animada por el espíritu nacionalsocialista, que no debe nutrirse de ideas cristianas o humanistas". Si se quiere tener en cuenta la nueva realidad, "no basta con recubrir las cosas con un poco de color político" valiéndose de un concepto de ciencia ya envejecido, aunque renovado con ciertas dosis de antropología[192]. La verdadera transformación debe tener en cuenta la "urgencia" (*Not*) presente en la situación dada[193]. Refiriéndose a quienes, dentro y fuera del partido, denunciaban el tiempo excesivo acordado a las jornadas de adoctrinamiento de las SA, a las prácticas paramilitares concomitantes y al costo de los estudios, Heidegger afirma que estas actividades no deben considerarse una pérdida de tiempo sino, por el contrario, la respuesta de los estudiantes a la llamada a la lucha por el Estado[194].

> El trabajo por el Estado no supone ningún peligro. ¡El peligro viene tan sólo de la indiferencia y de la resistencia! Lo único que da acceso al verdadero camino y no a términos medios es la verdadera fuerza [...].

Colocando sus rivales en el grupo sospechoso de los "indiferentes" o de los "que ofrecen una resistencia", Heidegger declara que los nuevos estudios deben representar "un riesgo y no un refugio para los cobardes. Aquel que no es capaz de triunfar en el combate, debe sucumbir"[195].

> El nuevo espíritu debe forjarse en la constancia, puesto que la lucha por los bastiones en los cuales se educan los *Führer* durará aún mucho tiempo. Será librada por las fuerzas del nuevo Reich al que el canciller del pueblo, Adolf Hitler, debe dar una realidad [...]

> La lucha que se libra es la lucha por el nuevo señor y nuevo *Führer* de la universidad[196].

Invitado por los estudiantes extremistas, Heidegger debía, ante todo, apoyar la lucha violenta que los estudiantes de Heidelberg emprendían para obtener la destitución del rector Willy Andreas, quien había sobrevivido a la "metida en vereda" de las universidades del país de Bade. Las memorias del historiador Tellenbach, entonces profesor en Heidelberg, coinciden con esta interpretación. "Un estudiante fanatizado por el discurso agitador le dice a otro que, después de oír todo lo que se había dicho, lo que tendría que hacer Andreas era pegarse un tiro"[197]. Hay que añadir, por otra parte, que Martin Heidegger, rector de la Universidad, apareció en el sitio de la conferencia con una indumentaria especial. Mientras que los profesores, según las normas en vigor, llegaban a la manifestación con sus talares largos, y los estudiantes con su traje oscuro o su uniforme, Martin Heidegger se vistió con un pantalón hasta la rodilla y una camisa abierta como las que llevaban los *Völkische* de la Selva Negra y de Baviera[198]. A juzgar por las informaciones de la prensa, Heidegger dio en la Universidad de Kiel la misma conferencia, pero con importantes variantes. En esa universidad ya se había llevado a cabo el programa de "metida en vereda" nacionalsocialista, reemplazando al rector Scheel por Lothar Wolf[199]. A diferencia de Andreas, Lothar Wolf era un militante nacionalsocialista activo y uno de los principales aliados de Heidegger. En uno de sus escritos[200] la emprende contra los que buscan proteger un espacio privado en el seno de la revolución del pueblo[201]. La facultad más importante de la "Universidad política" ya no puede ser la de Teología ("para eso están

los conventos") sino la de Filosofía. Ésta es la única capaz de restablecer la unidad de las ciencias. Para fundar sus afirmaciones, Wolf cita abundantemente el *Discurso del rectorado* de Heidegger[202]. Poco tiempo después, Lothar Wolf participará con Heidegger en la preparación de las organizaciones de profesores nacionalsocialistas destinadas a reemplazar las que aún no habían sido "metidas en vereda" e impulsará a numerosos estudiantes y docentes de la Universidad de Kiel a asistir a los cursos de adoctrinamiento que Heidegger daba en Todtnauberg.

H. Heimpel informa, en relación con estos cursos, que "durante algunos meses, aproximadamente un año, Heidegger creyó que con la revolución triunfaba su filosofía [....]. Invitó entonces a los *Führer* de los estudiantes a su cabaña de Todtnauberg, separando a aquellos con los que tenía divergencias. Así fue en 1933 [...]. Jamás tomé a Heidegger por un nacionalsocialista y cuando él llamaba "judío" a uno de sus colegas lo hacía como si se hubiese negado a sí mismo"[203]. De acuerdo con las informaciones de la prensa en las cuales se comenta la conferencia, parece ser que Heidegger eliminó, en su versión de Kiel, todas las alusiones que hubiesen podido entenderse como críticas a la gestión de Lothar Wolf y que en Heidelberg habían servido para desestabilizar a Willy Andreas. El diario *Nordische Rundschau* (15 de julio de 1933) dice que Heidegger convirtió su conferencia en una profundización y una explicación del *Discurso del rectorado*[204].

## Una conferencia de Heidegger en Tubinga sobre la universidad en el Estado nacionalsocialista

La conferencia del rector de Friburgo en la Universidad de Tubinga, el 30 de noviembre de 1933, es testimonio relevante de la actividad de Martin Heidegger en las demás universidades. La organización del acto estuvo a cargo de la agrupación local del NSDAP, el *Kampfbund* (organización creada antes del 1933 por A. Rosenberg para reagrupar a los científicos y a los propagandistas pronazis), y de los estudiantes de la universidad. Contó además con la publicidad de la prensa local. Así, el *Neues Tübinger Tageblatt* del 30 de noviembre de 1933 invitaba a acudir a la conferencia en estos términos:

> El nombre de Heidegger es un signo. Pocos profesores hay que se ocupen del nacionalsocialismo tanto como él y lo defiendan de una manera tan a ultranza. En una época el nombre de Heidegger era importante sólo en el mundo especializado de la filosofía [...]. Hoy su nombre está en el corazón mismo de la enseñanza. Su texto sobre la *Autoafirmación de la universidad alemana* no fue tenido en cuenta durante mucho tiempo. Hoy nadie puede ignorarlo si en verdad se quiere reflexionar sobre la esencia y la voluntad del nacionalsocialismo. Heidegger nos muestra el camino [...]. Se ha asegurado personalmente la dirección de la Casa de la Camaradería de los Estudiantes Friburgueses y se preocupa de formar, como soldados, a aquellos que son depositarios del saber [...]. Emana de él una fuerza que compromete a todos los que lo conocen. Su enseñanza incisiva y profunda va más allá de lo superficial y de

> lo efímero y llega a la cruda esencia del acontecimiento alemán de nuestros días. Muestra sin reparos todo el sentido de nuestro surgimiento nacional (*völkischer Ausbruch*) y sus consecuencias para los docentes de las universidades. Uno de los participantes en el campo (*Lager*) que Heidegger dirigió este otoño ha comentado: "Cuando Heidegger habla, desaparece la bruma delante de nuestros ojos". Esa fue la impresión de todos en el campo [...]. Hoy en Tubinga tenemos la visita de un combatiente de primera línea, alguien que, como hombre, ha sido llamado a mostrar los objetivos de la realidad alemana del futuro y que, como científico, es capaz de describir los trabajos de la ciencia alemana del mañana. Ha declarado el estado de guerra y llama a la ofensiva. Queremos que respondan todos aquellos que aún esperan y dudan y que se dejan entusiasmar por él. Quien esté preocupado por la cuestión de la transformación de la universidad en el nuevo Reich debe conocer a Heidegger. ¡Quien ama la tempestad y el peligro debe escuchar a Heidegger!

La conferencia y la manifestación fueron comentadas también por el *Tübinger Chronik* en su número de 1 de diciembre de 1933. Numerosos estudiantes, docentes y dignatarios del Ministerio de Cultura de Württenberg asistieron a ella. *Tübinger Chronik* reprodujo íntegramente el texto del discurso de Heidegger, desconocido hasta el presente. Heidegger comienza así:

> La universidad es la alta escuela de la ciencia cuya tarea consiste en transmitir la doctrina científica fundada sobre la investigación científica y con vistas a una

formación científica. En su relación con el Estado, la universidad funciona como un organismo de derecho público. W. von Humboldt, quien participó en la fundación de la Universidad de Berlín en 1809, institución que hasta ese momento era una universidad modelo, dio a esta relación su sentido corrientemente admitido. Humboldt escribió en un tratado científico sobre las relaciones entre la universidad y el Estado, entre otras cosas, que el Estado nunca debe perder de vista el hecho de que él constituye un obstáculo para la universidad y que, en consecuencia, no debe inmiscuirse en el trabajo de ésta. Las cosas marcharían infinitamente mejor sin el Estado. Por otro lado, el Estado tiene el deber de procurar a la universidad los medios que le sean necesarios. Humboldt analiza la universidad desde tres puntos de vista:

1. El de la tarea de los docentes y los investigadores.
2. El de la primacía de la investigación sobre la enseñanza. Ésta debe estar fundada en la investigación.
3. El de la universidad como escuela superior, una comunidad de estudiantes y docentes.

Heidegger, por su parte, analiza las relaciones entre el Estado y la universidad dentro del marco de la revolución nacionalsocialista, y asume como propias las posturas populistas defendidas por la fracción radical de las SA y por los estudiantes que se adherían a ellas. A partir de este hecho se debe comprender el texto siguiente:

> Entretanto, ha llegado a nosotros la revolución. El Estado se ha transformado. Esta revolución no ha sido

el resultado de un poder existente ya en el seno del Estado o de un partido político. La Revolución nacionalsocialista significa más bien una transformación radical de toda la existencia alemana. Por consiguiente, toca igualmente a la universidad. Pero ¿cómo se presenta la universidad en el nuevo Estado? El nuevo estudiante ya no es más un burgués que frecuenta la universidad. Pasa por el Servicio del Trabajo, es miembro de las SA o de las SS, practica los deportes en todos los terrenos. Muy pronto todo esto desembocará en una bella armonía. El nuevo docente realiza proyectos sobre la universidad, redacta folletos sobre el nuevo concepto de la ciencia; se habla de un estudiante político, de las facultades políticas, se dictan cursos sobre "la ciencia del pueblo" (*Volkskunde*) y sobre el Servicio del Trabajo. Pero todo esto no es más que lo viejo recubierto de colores nuevos. En el mejor de los casos, no es más que una manifestación secundaria de esta revolución, mientras en el fondo todo ha quedado dominado por la inercia habitual.

Pero ¿qué es lo que aún debe producirse? La revolución ha llegado a su fin y su lugar ha sido ocupado por la evolución, según las palabras textuales del *Führer*. La evolución debe suceder a la revolución. Sin embargo, en la universidad, *la revolución no sólo no ha alcanzado su objetivo sino que ni siquiera ha comenzado*. Y si, en el sentido en que lo entiende el *Führer*, nos encontramos en el estadio de la evolución, éste no podrá completarse sino por la lucha y en la lucha. La revolución en la universidad alemana nada tiene que ver con las modificaciones superficiales. La Revolución nacionalsocialista es y se convertirá

en la reeducación completa de los hombres, de los estudiantes y de los jóvenes docentes del futuro. Esto no puede ocurrir fuera de la nueva realidad, sino sólo si nos sumergimos en esta realidad, si la vivimos. Y sólo podrá vivirla aquel cuyo espíritu esté dispuesto a recibirla. No el simple espectador que se limite a leer la literatura nacionalsocialista para informarse de la nueva manera de hablar sino únicamente aquel que participe activamente, puesto que la realidad revolucionaria no es algo que existe ya (*Vorhandenes*) sino, por esencia, algo que aún debe desarrollarse, que está en gestación. Una realidad de esta índole exige que tengamos frente a ella una actitud muy diferente de la que se adopta ante los hechos. Ante todo, debemos preguntarnos por esta nueva realidad, preguntarnos si nos encontramos dentro de ella y cómo nos comportamos en ella. Al hacerlo, debemos despojarnos de la máscara de las formas y las apariencias tradicionales de la universidad. Para nosotros, estas formas y apariencias no serán más que un cuadro provisorio. Asimismo debemos cuidarnos de actuar en el proceso transformador bajo el impulso del momento, puesto que las formas están determinadas por nuestra acción en el seno de la comunidad. Nuestra acción es un deber-hacer, determinado por aquello que somos y por quiénes somos. Nuestro ser estará determinado por lo que seamos en esta nueva realidad, y esto, por lo que pongamos en juego, lo que lleguemos a realizar. Está claro que para nosotros las formas y las apariencias carecen de sentido en la medida en que son el resultado de la actividad viva de los hombres mismos.

Apoyándose sobre estos principios, Heidegger planteará tres preguntas:

1. ¿Cuál es la nueva realidad? Los alemanes se convierten en un pueblo histórico: esto no quiere decir que no hayan tenido una historia larga y agitada. Por el contrario, tener una historia no significa ser histórico. Ser histórico es saber —en tanto totalidad del pueblo— que la historia no es ni el pasado ni el presente sino esta acción, esta interrogación que, nacida de la irrupción del futuro, penetra el presente. El futuro no consiste en lo que no es, surge de la decisión tomada conscientemente por la cual un pueblo busca captarse a sí mismo. Ser histórico significa ser al saber, para liberar de este modo lo que el pasado encubre de fuerza que nos compromete y de grandeza portadora de cambio. Este saber es el Estado mismo. El Estado es la estructura que despierta, y que une, y en la que, al someterse a ella, el pueblo se inserta como totalidad. Los poderes, la naturaleza, la historia, el arte, la técnica, la economía, el Estado mismo, se afirman a través de una lucha superior. Se hace tangible así aquello que asegura a un pueblo, que lo esclarece y lo fortalece. El carácter tangible de estos poderes es la medida de la Verdad. Devenir histórico es actuar dentro de los grandes poderes de la existencia que se colocan en el Estado. Al hacerlo, el pueblo reivindica su derecho a poseer su Estado, a saber lo que le es propio y los grandes poderes de la existencia. Este proceso posee una potencia irresistible, casi una violencia, una de las grandes necesidades a las que se somete el corazón humano. Sólo a través de ella es posible elevarse hasta

la grandeza. Nos hemos sometido a esta fuerza imperiosa que surge de la nueva realidad. Buscamos a quienes comprendan esta nueva fuerza para ejecutar sus órdenes. Sin duda los que aún no han sido usados, aquellos que por sus raíces en su ser y en su existencia se hunden en el limo de nuestro pueblo, aquellos que sienten en ellos esta llamada hacia delante, esta necesidad de partir al asalto (*Stürmen*); y éstos son los jóvenes alemanes. La juventud alemana tiene la certeza de su propio ser. La juventud auténtica que actúa por necesidad se sabe comprometida en un gran proyecto. En vista de ello, se trata de alcanzar un nuevo saber.

A continuación Heidegger se ocupa de la situación del nuevo estudiante:

2. ¿Cómo se sitúa el nuevo estudiante dentro de esta nueva realidad?

Por definición, el estudiante debe comenzar por aprender; sin embargo, nos topamos aquí con un peligro muchas veces denunciado: se toma demasiado en serio al estudiante y se le atribuye una importancia excesiva. Se dice que hay que mantenerse en guardia con respecto a los estudiantes, que las actitudes del estudiante de hoy son demasiado primitivas, lo cual no implica que sus conocimientos sean muy inferiores a los de los profesores. Pero el ser primitivo es estar, por sus impulsos y sus pulsiones interiores, allí donde comienzan las cosas, ser primitivo significa estar impulsado por fuerzas interiores. Precisamente porque el nuevo estudiante es primitivo está llamado a alcanzar el nuevo derecho al saber. Exige de los docentes una

información sobre las cuestiones relacionadas con la naturaleza, la filosofía, el arte, el Estado, etc. ¿Acaso debe tomar conocimiento sólo de lo que se le ha enseñado hasta ahora? No se contentará con lo que ocasionalmente le presenten los docentes como conclusión, ni con una exposición de su opinión personal. Sin dejarse dominar, y con tenacidad, el nuevo estudiante intentará imponer el derecho a saber del pueblo en su Estado. En esta ofensiva, la juventud obedece a su propia voluntad que le sirve de guía segura. Cuando este derecho es vulnerado, se fortalece la voluntad de defenderlo. La unidad provocada por el reclamo del derecho a saber es el origen de la nueva camaradería, y no a la inversa, la camaradería el origen de aquella unidad. Esta camaradería auténtica educa a los *Führer*. La camaradería lleva a cada uno más allá de sí mismo. Conocemos a estos hombres jóvenes, la firmeza de su carácter, la ferocidad (*Rücksichtslosigkeit)* de su discurso, su carácter de acero. Este tipo de estudiante ya no estudia en el sentido tradicional. Está siempre en marcha, es un estudiante que se ha convertido en trabajador.

Así, Heidegger establecerá la relación entre estudiante y trabajo como la relación esencial dentro de la cual se debe comprender lo que es específicamente nacionalsocialista, a la vez que la noción de "nuevo estudiante" y nuevo Estado:

3. ¿No ha sido siempre el estudiante un trabajador? Hoy se habla de aquel que trabaja con la cabeza y de aquel que trabaja con las manos. El término "trabajador"

designa a un vasto colectivo; es una concesión hecha a estos camaradas del pueblo que comúnmente se llamaban trabajadores (obreros). Con la nueva realidad alemana, la esencia del trabajo y del trabajador también han cambiado. "Trabajador" no es una noción corporativa, un concepto cultural. "Trabajo" significa algo ambiguo: por una parte quiere decir la realización de un comportamiento, y por otra parte, el resultado de esta realización. Todo comportamiento humano es trabajo. Lo esencial no reside ni en la realización del comportamiento, ni en el resultado, sino en lo que en verdad se produce a partir de él. La lucha que el hombre emprende como trabajador produce la afirmación de poderes tales como la naturaleza, el arte, el Estado, etc. Así entendida, la esencia del trabajo determina la existencia del trabajo y, sin duda, la existencia del hombre sobre la tierra en general. Nuestra existencia comienza a transformarse en otra forma de ser. El Estado nacionalsocialista es el Estado del trabajo y el nuevo estudiante está obligado a cumplir la exigencia política del saber. Por eso es "trabajador" El nuevo estudiante estudia porque es "trabajador" Y sus estudios se basan hoy en el desarrollo de la voluntad para consolidar el saber del pueblo, en virtud del cual será un ser histórico en su Estado. Al cabo de una década, tal vez después de una generación, este nuevo tipo de estudiante dominará la universidad. En ese momento tomará el relevo y se constituirá en el frente de trabajo de los nuevos docentes.

Ésta es la razón, para Heidegger, del impulso revolucionario de los estudiantes nazis, que será el primer factor

de transformación de la universidad alemana en una universidad nazifascista. Es precisamente a partir de este impulso que se debe comprender al "nuevo docente", que en el fondo es el estudiante de hoy.

> ¿Cómo actúa el nuevo docente en la nueva realidad alemana? La nueva exigencia del saber se impone en todas partes, para quienes tengan ojos para ver y oídos para escuchar. Esta exigencia del saber comprende, por un lado, la voluntad de enseñar y, por otro, la búsqueda de los maestros dignos del afán de aprender Pero la verdad es que la actual enseñanza científica se caracteriza por una pérdida de objetivos y sólo ofrece lo necesario para satisfacer las exigencias de los exámenes. A esta falta de objetivos se debe el abismo en el que hemos caído. Se lo llama "progreso internacional", pero estos dos factores son los que han ocasionado la impotencia en la cual se debate la universidad alemana desde hace décadas. Después de la conferencia de las universidades del año pasado, se han oído quejas por la superpoblación de la universidad, hecho que afecta su buen funcionamiento. La realidad es distinta: la superpoblación de la universidad es la consecuencia del fracaso de la universidad.
>
> De ello resultará, como es inevitable, un choque con la nueva realidad alemana. Lo cierto es que siempre se agitan los viejos fantasmas según los cuales la universidad corre el riesgo de caer en la barbarie, en lugar de ver el otro peligro: que, a sabiendas o no, ponemos obstáculos para asumir la nueva exigencia del saber. No basta con saludar el orden nuevo. Se trata de optar por uno o por otro, colocarse bajo la autoridad de

> la nueva realidad o desaparecer en un mundo de decadencia. Si la experiencia más íntima que tenemos nosotros de esta nueva realidad nos hace optar por ella, sólo entonces comenzará la lucha, comenzará la confrontación con esta exigencia del saber que emana de la juventud [...]. Toda voluntad de saber adopta la forma de una interrogación y, para nosotros, que debemos concretar esta exigencia del saber, se trata sobre todo de establecer qué importancia acordamos al auténtico cuestionamiento. La interrogación no es el juego frívolo de la pura curiosidad, la voluntad obstinada de tener razón a toda costa. El coraje inherente a la pregunta es en sí una respuesta más noble que toda respuesta artificial, todo sistema de pensamiento artificial. La pregunta enfrenta con el poder a aquel que interroga y relaciona a éste con la esencia de todas las cosas. Preguntar es siempre marchar a la cabeza, sondear el porvenir. He ahí la actitud fundamental, la aportación de la verdadera enseñanza.

De la relación complementaria entre aprender y enseñar de manera "revolucionaria" nacen las actitudes que, para Heidegger, habrán de redefinir en el nacionalsocialismo las relaciones entre estudiante y ciencia, por un lado, y universidad y Estado, por el otro.

> En esta confrontación con la exigencia del saber encontramos la idea primera de aquello que es la finalidad de la enseñanza y la actitud correspondiente por parte de quien aprende. Enseñar es hacer aprender, es impulsar a aprender. Aprender no es recibir y almacenar conocimientos dados. Aprender no es recibir sino,

en el fondo, darse a sí mismo. En el derecho de aprender, me doy en plena posición a mí mismo, me doy lo que en el fondo de mi ser sé ya y guardo preciosamente. *Aprender es darse a sí mismo fundándose sobre la posesión originaria de la propia existencia como miembro de un pueblo (Völkisches Dasein), y tomar conciencia de sí mismo como aquel que codetenta la verdad del pueblo en su Estado.* Enseñar es llevar al alumno a preguntar de tal manera que comprenda necesariamente su saber; enseñar es permitir que aquel que quiere saber remonte desde su condición hacia los poderes de la existencia del pueblo a fin de recabar en ellos la fuerza estimulante; enseñar es asegurar la mirada esencial hacia el ser, es aprender a poner a un lado lo inesencial. *Sólo a partir de este tipo de relaciones de profesores y alumnos, es decir, en una estrecha comunidad, nace la ciencia.* Lo que es digno de ser sabido es lo que decide dónde se han de ubicar los límites del saber. Así, el docente quedará naturalmente implicado en la nueva tarea que incumbe a los estudiantes, esto es, desarrollar y clarificar la nueva exigencia del saber. Así, el docente se convierte en trabajador. Así, el estudiante y el profesor se encuentran el uno junto al otro en el mismo frente. La subordinación al jefe y a la camaradería surgen espontáneamente, como la camaradería entre los docentes. La antigua forma de convivencia, la "colegialidad", desaparecerá, porque es puramente negativa. A través de la obediencia, el docente y el alumno se integran en el Estado, y la nueva manera de ser se desarrollará como una nueva realidad en la que la relación con el Estado adquiere un nuevo carácter. Por otra parte, ya no podemos hablar

de relación con el Estado, puesto que la universidad ha devenido Estado, elemento del desarrollo del Estado. De esta manera, desaparece el carácter que hasta ese momento poseía la universidad, como un islote vacío dentro de un Estado vacío.

La crítica velada que Heidegger hace a la afirmación de Hitler —quien creía que la realidad advendría poco después de la revolución y que sólo se necesitaba de un desarrollo cuantitativo (una evolución)— se expresará nuevamente en el momento de caracterizar la situación general en el comienzo de la "ofensiva" nacionalsocialista:

> Nosotros, hombres de hoy, nos encontramos en el corazón de la lucha por la nueva realidad. No somos más que una tradición, una ofrenda. En tanto participantes en este combate debemos poder contar con una generación fuerte que ya no piense más en ella misma, que se una al fundamento del pueblo. No se trata de una lucha por las personas o por los colegas, así como tampoco se trata de una lucha por las cosas exteriores y vacías, o las disposiciones vagas. Toda lucha auténtica lleva en ella misma los rasgos permanentes de la lucha de los combatientes y de su obra. Sólo la lucha desarrolla las verdaderas leves según las cuales se realizan las cosas. La lucha que nosotros queremos es la lucha corazón a corazón, hombre a hombre.

La presencia del *Kampfbund* y de la organización local del NSDAP prueba que, esta vez, Heidegger no fue apoyado únicamente por los estudiantes nazis.

## Heidegger y la Asociación de las Universidades Alemanas

La actividad de Martin Heidegger para "revolucionarizar" las universidades alemanas en el sentido del nacionalsocialismo no se detiene aquí. Con la colaboración de la *Deutsche Studentenschaft* y de otros profesores y rectores nazis, formó una alianza para coordinar las acciones orientadas a cambiar radicalmente la composición y la estructura de la Asociación de las Universidades (*Hochschulverband*) y la Conferencia de los Rectores. La primera sesión de ésta, tras la elección de Heidegger, debía tener lugar el 8 de julio de 1933. Junto con otros rectores, creyó que esta reunión era la ocasión ideal para radicalizar las posiciones de ambas asambleas. Sin embargo, la pretensión resultaba excesiva. Ya sea porque las asambleas temían la radicalización, o porque obedecían a convicciones propias, las dos instituciones habían, cada una por su lado, procedido a su propia "metida en vereda". En efecto, el 5 de marzo de 1933, trescientos profesores firmaron una declaración electoral en favor de Hitler y del nacionalsocialismo, y el 3 de abril la Asociación de los Profesores protestó "vigorosamente" contra las campañas extranjeras que desacreditaban al gobierno de Hitler. El 22 de abril la oficina de la Asociación emitió una declaración pública diciendo que "el renacimiento del nuevo pueblo alemán y el acontecimiento del nuevo Reich alemán representan para las universidades la realización de sus deseos más preciados y la configuración de sus esperanzas más ardientes". De la misma manera que habían cofundado el Reich de Bismarck, intervenido en la Primera guerra mundial y luchado en la campaña antialemana, ahora colaboraban con el renacimiento de Alemania. En este sentido, la

universidad alemana constituía un espacio político y se esforzaba por no dejar el campo libre a la lucha de clases y a las otras concepciones del mundo. La universidad, buscando conservar cierta independencia, declaraba que siempre había sido un deber guardar viva "la libertad de espíritu natural de los alemanes al servicio de la verdad del mundo y de la ciencia". Pero lo que concedía era muy importante: "Tenemos una voluntad de reforma: volver a poner en vigor la antigua selección según la nobleza del espíritu [...]. Hacemos nuestras las nuevas formas de educación natural, el Servicio del Trabajo, la formación paramilitar, la vigilancia de las fronteras por las organizaciones de jóvenes, en la medida en que éstos son problemas que afectan a toda la Nación". La declaración reclamaba, para terminar, que se comprendiera la actividad propia de la universidad, y exigía también un espacio donde fuese posible cohabitar, pero reconocía al mismo tiempo la legitimidad del régimen. La declaración estaba firmada por los profesores Tillmann (Bonn), Fröhlich (Halle), Schlink (Darmstadt), Von Köhler (Tubinga), Bumke (Munich), Spranger (Berlín), Nägel (Dresde), Solger (Berlín), Schleicher (Aquisgrán) y Fels (Munich)[205].

Por su parte, la Conferencia de los Rectores había decidido el 12 de abril de 1933 formar una comisión encargada de decidir su modo de organización dentro del nuevo Estado. A través de estas medidas, las dos asociaciones adaptaban una tradición ya antigua a la situación presente. La Asociación de los Profesores de Universidad era un organismo corporativo y no estatal, fundado en 1920 para combatir al gobierno de la República de Weimar y para mantener "las fuerzas del orden". Esta institución apoyaba sin restricciones la idea de un Estado fuerte y combativo opuesto a la democracia naciente[206].

Amenazada por aquellos que buscaban una radicalización mayor, la dirección de la Asociación de las Universidades pidió una audiencia con Hitler para exponerle su programa y expresarle su reconocimiento al régimen. La audiencia, en principio, fue acordada y fijada para el 12 de mayo de 1933[207]. Hugo Bruckmann (diputado nacionalsocialista del Reichstag, editor de las obras de H. Wölfin y de Houston Stuart Chamberlain, representante oficial del NSDAP en el *Kampfbund für deutsche Kultur*), según mis fuentes, parece haber jugado un papel decisivo en el acuerdo que la Cancillería concedió a la demanda planteada por la Asociación[208]. En su carta del 10 de mayo, Bruckmann informa al secretario de Estado Lammers acerca de una reunión celebrada en su casa, durante la cual el profesor Bumke le había hecho saber el deseo de la Asociación de colaborar con el gobierno. El objeto de la audiencia era hacer público este proyecto. En el curso de la audiencia el gobierno, por su parte, podía también hacer conocer sus deseos en relación con la reestructuración de la Asociación. Con la excepción de los profesores Spranger (por motivos de salud) y Nägel, los demás conservarían su puesto. Parece ser que Tillmann, un teólogo católico, había sido un adversario del partido *Zentrum* Se podía confiar en los demás[209]. Después de haber recibido confirmación de la audiencia, el profesor Tillmann envió una carta de agradecimiento y anunció su visita[210]. Sin embargo, el encuentro no tuvo lugar. Gracias a una acción rápida y coordinada, la dirección estudiantil y los rectores duros de las universidades de Friburgo, Kiel, Rostock, Münster, Colonia y Francfort intervinieron ante Hitler, reclamando y obteniendo que la audiencia acordada fuese suspendida hasta el momento en que se hubiese completado el proceso de “metida en

vereda". Los estudiantes enviaron un violento telegrama a Hitler el 18 de mayo, en el cual denunciaban a la Asociación de los Profesores de Universidad como una institución enemiga "a la que siempre hemos combatido por su espíritu antialemán" y que, por eso, era indigna de ser recibida por el *Führer.* El rector de Kiel, Lothar Wolf, subrayando también la hostilidad de la Asociación al encuentro de los estudiantes, reclamaba el mismo día la suspensión de la audiencia.

He aquí el telegrama enviado por Martin Heidegger a Hitler el 20 de mayo exigiéndole mano dura con los oportunistas:

> Al señor Canciller del Reich, Cancillería del Reich, Berlín.
>
> Solicito respetuosamente la postergación de la audiencia prevista con la Asociación de los Profesores de Universidad hasta el momento en que se haya llevado a buen término la "metida en vereda" que conviene y que en este caso es particularmente necesaria.
>
> Heidegger, Rector de la Universidad de Friburgo.

En telegramas similares, los rectores Schulze (Rostock), Naendrup (Colonia), Horrmann (Universidad Técnica de Braunschweig) y Krieck apoyaron también la petición de suspensión de la audiencia. En una carta oficial del 19 de mayo el secretario de Estado comunicó entonces al profesor Tillmann (y, por correo separado, a Bruckmann) la suspensión de la entrevista, sin dar ninguna explicación. Tillmann apeló, envió un telegrama el 20 de mayo y, dos días más tarde, una carta a Hitler en la que atribuía a Eduard Spranger la responsabilidad de los ataques contra la

*Deutsche Studentenschaft.* Spranger habría actuado a título estrictamente personal. En la declaración del 22 de abril, no habría tenido la intención de criticar a los estudiantes alemanes.

"Si hubiésemos creído posible que esta llamada fuese interpretada como un ataque contra la *Deutsche Studentenschaft* e incluso contra el gobierno nacional, no la habría aprobado y publicado. Por el contrario, debía constituir una profesión de fe de las universidades alemanas en el gobierno nacional y un testimonio de su voluntad de colaborar con la reconstrucción de nuestro Estado". Por lo que parece, la carta no tuvo jamás una respuesta. La Asociación renovó sus cargos en el curso de un congreso extraordinario celebrado el 1 de junio de 1933[211].

La alusión de Tillmann al "caso Spranger" remite también a las violentas disputas entre el rector de la Universidad de Berlín, profesor Kohlrausch, y los estudiantes que, en aquella época, llevaban a cabo los autos de fe con los libros. Eduard Spranger había denunciado entonces todos los excesos estudiantiles como indignos "de la Alemania que acababa de ser salvada" y como una desviación "del *Führerprinzip* que, en el plano ético, tengo en muy alta estima". En su declaración pública, Spranger añadía también una protesta porque ni siquiera había sido consultado por el ministro Rust cuando éste había creado la cátedra de Pedagogía Política (Bäumler), y terminó renunciando a su cargo[212].

Toda la documentación, por otra parte, revela las distorsiones cometidas por Martin Heidegger en el curso de su defensa ante el tribunal de desnazificación de la Universidad de Friburgo que, tras la guerra, juzgó su conducta política durante el Tercer Reich. Al declarar frente al tribunal,

Heidegger puso en guardia a su auditorio contra una interpretación errónea del telegrama citado más arriba. Afirmó que en ningún caso había entendido la "metida en vereda" como la vinculación de las universidades a la doctrina oficial. Su propósito era ofrecer una "renovación espiritual" a partir del nacionalsocialismo. Desgraciadamente, el trabajo de K. A. Moehling[213] sólo informa de una parte de las actas del juicio que precedió a la suspensión de Heidegger como profesor. En cuanto a las insuficiencias graves de su interpretación, hay que consultar los trabajos de Hugo Ott[214].

La reunión de la Conferencia de los Rectores, que tuvo lugar el 8 de junio de 1933 bajo la autoridad de su antigua dirección, se solidarizó con la Asociación de los Profesores y apoyó su petición de audiencia con el *Führer.* Cuando la asamblea llegó a este acuerdo, la vanguardia nacionalsocialista (Heidegger, Krieck, Wolf y Friedrich Neumann) abandonó la reunión[215]. Según las informaciones de Hugo Ott, hay que añadir que los rectores de las universidades de Kiel, Francfort y Gotinga decidieron retirar sus respectivas universidades de la asociación, tratando así de presionar para poner en marcha una auténtica "metida en vereda". En el *Deutsches Zentralarchiv* de Potsdam se ha conservado una serie de cartas dirigidas por Ernst Krieck y Lothar Wolf al consejero ministerial, el profesor Achelis (18 de junio de 1933) y al director ministerial Gerullis (6 de junio),[216] en relación con la Conferencia de los Rectores.

## HEIDEGGER, KRIECK Y LA CREACIÓN DE LA KADH

En prevención de esta derrota parcial, momentánea, Heidegger había comenzado a organizar, con toda discreción,

y con la ayuda de Krieck, F. Neumann, Lothar Wolf y muchos otros profesores, una especie de asociación destinada a reagrupar a todos los rectores y profesores que apoyaban una renovación nacionalsocialista de las universidades. Su objetivo era, por cierto, intervenir en la Conferencia de los Rectores y obtener el poder, en cuanto las circunstancias lo permitieran. La organización se denominó Comunidad Politicocultural de los Profesores Universitarios Alemanes *(Kulturpolitische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Hochschullehrer).* Su asamblea constituyente se reunió el 3 de mayo de 1933. Ernst Krieck parece haber tenido la iniciativa en ello. De acuerdo con la documentación relacionada con esta Comunidad,[217] podemos deducir que Heidegger había sido invitado a formar parte del grupo fundador. En una de sus cartas, fechada el 22 de abril, Heidegger manifiesta su "decepción porque algunos colegas seguros, como los profesores Bäumler de Dresde y Heyse de Könisberg, no hayan formado parte del grupo desde el comienzo".

En otra carta, Heidegger agradece el envío del proyecto de reglamento de la *Arbeitsgemeinschaft* y de la lista provisional de sus miembros. Vuelve sobre la necesidad de invitar a Bäumler y Heyse y expresa su reserva en cuanto a considerar al colega Hammer como "una persona de confianza" de la nueva asociación en la Universidad de Friburgo: "Si bien es un nacionalsocialista fiel, su actividad como docente es secundaria". Heidegger propone en su lugar invitar a los profesores Mortensen, Wilser y Winterfeld (a quien más tarde hará ingresar en su propio equipo en el rectorado). Insiste en la necesidad de no reclutar para la organización a colegas sin cualidades científicas suficientes "pese a lo mucho que pueda satisfacernos" su militancia nacionalsocialista[218].

En la asamblea constituyente participaron diecinueve profesores. La organización contaba, el 22 de abril de 1933, con 123 miembros ordinarios. Comprendía profesores y un representante de los estudiantes. Entre sus miembros se contaban Bauch (Friburgo), Oskar Becker (Bonn), Heidegger (Friburgo), Jaensch (Marburgo), Kirchner (Francfort), Klaussing (Francfort/ Marburgo), Krieck (Francfort), Mannhardt (Marburgo), Neumann (Gotinga), Panzer (Heidelberg), Petersen (Kiel), Rein (Hamburgo), el estudiante G. Plötner, el profesor E. Rothacker (Bonn), el docente Stadelmann ( Friburgo), el consejero ministerial Fehrle (Karlsruhe) y el profesor Lothar Wolf (Kiel)[219]. El hecho de que no se hubiese reclutado. pese a la insistencia de Heidegger, a Alfred Bäumler, pudo deberse a los estrechos vínculos de éste con Altred Rosenberg, cuyas relaciones con Krieck[220] no fueron nunca cordiales.

El acto inaugural demuestra la voluntad de sus miembros de fijar con toda claridad su línea política en relación con otras organizaciones. Su propósito no era promover profesionalmente a sus integrantes, sino "formar un círculo reducido de personas de confianza, una vanguardia activa" para resolver los problemas universitarios. Durante la primera reunión, un grupo de profesores (Herzberg, Grebe) insistió sobre las cuestiones administrativas; otros, como Krieck, Wolf, Panzer y Klaussing, intervinieron sobre la necesidad de formar una vanguardia reducida, un grupo activista homogéneo; Heidegger propuso estudiar las posibilidades de aumentar el número de miembros, pero también añadió que era preferible postergar la discusión sobre el problema del concepto de la ciencia hasta una próxima reunión. Se dispuso encargar a los colegas Mannhardt,

Dahm, Klaussing y Heidegger la preparación de un informe para la sesión siguiente.

Los miembros constituyentes eran: los profesores Grahe (Francfort), Grebe (Francfort), Hasse (Francfort), Heidegger (Friburgo), Henkel (Francfort), Hertzberg (Marburgo), Jaensch (Marburgo), Jantzen (Francfort), Küchner (Francfort), Klaussing (Marburgo), Krieck (Francfort), Kuhn (Giessen), Mannhardt (Marburgo), Rothacker (Bonn), Schaffstein (Gotinga), Schmitt (Francfort), Walz (Marburgo), Wiskemann (Marburgo) y Zeiss (Francfort). Se aprobó también el reglamento. De los 13 signatarios, 9 procedían de la Universidad de Francfort, lo cual indica que la *Arbeitsgemeinschaft* había encontrado en la persona de Ernst Krieck, rector de esa universidad, a su principal instigador. Unas instrucciones elaboradas por Krieck orientaron el trabajo de las "personas de confianza" en las universidades respectivas. En este documento Krieck aparece como presidente de la Comisión Directiva[221].

En el curso de la reunión de marzo de 1933 la dirección estaba compuesta por los profesores Küchner, Klaussing, Krieck, Pfannenstiel y Walz. Martin Heidegger fue designado "persona de confianza" en la Universidad de Friburgo (aún no era rector). Es muy posible que la insistencia de Heidegger por hacer que creciera rápidamente el número de los miembros y por incluir a Bäumler y Heyse inspirara la esperanza de un cambio en las relaciones de poder dentro de la organización.

El reglamento comenzaba con una declaración de adhesión al despertar del pueblo alemán que, "en busca de su propia identidad inicia un nuevo capítulo de su historia. Se propone crear su orden vital propio y esencial para realizar su misión entre los demás pueblos del mundo". Las

universidades deben estar formadas según este criterio fundamental: "Las universidades alemanas deben tener un rostro alemán [...]. El conocimiento científico mantiene una viva relación con el carácter, la historia, la situación y la tarea del pueblo. El conocimiento científico está llamado a forjar la acción, la actitud y el porvenir del pueblo para dirigirlo [...]. La libertad de investigación del conocimiento, y la de la enseñanza, se fundan esencialmente en el carácter del *investigador* y del *maestro,* y están ligadas entre sí por la relación que cada una de ellas guarda con la totalidad del pueblo, con la manera de ser y con las tareas del pueblo *(völkische Art und Aufgabe)* [...]. Las universidades alemanas deben integrarse al vasto movimiento de renovación de la conciencia del pueblo *(völkisches Bewusstein)* dentro y fuera del Reich [...]. Quien niegue la armonía con el pueblo *(völkische Bedingtheit),* o no ve en ella una condición imprescindible, en particular por lo que toca al trabajo universitario, no puede encontrar un lugar entre nuestras filas". La Comunidad se declara, por otra parte, independiente de los partidos políticos. Sus miembros sólo pueden ser docentes universitarios de origen alemán *(Volksdeutsche).* El reglamento fue aprobado por unanimidad. A partir de las cartas enviadas el 4 y 8 de abril, respectivamente, a los profesores Kirchner y Krieck por Martin Heidegger, podemos conocer algunas de sus actividades dentro de la *Arbeitsgemeinschaft* y comprender el sentido político de ellas.

Heidegger insiste en la conveniencia de postergar la discusión sobre el concepto de ciencia. La reunión del 23 de abril incluía en el programa su conferencia sobre "Investigación y enseñanza". En la carta a Kirchner, Heidegger explica que hubiese querido que, en ocasión de su conferencia, la

generación de los jóvenes tomara la iniciativa y pudiera expresar su voluntad y sus necesidades. Su tarea habría consistido, según Heidegger, en volver a centrar esta aportación de acuerdo con las preguntas fundamentales y activar el diálogo de las diversas ciencias. Pero al comenzar a preparar su intervención, se dio cuenta de que el proyecto no era realizable sino en un tiempo aún no determinado. Por esta razón renovó su proposición anterior (del 4 de abril) de organizar una conferencia de varios días en el curso de la cual se pudiera tratar este tema "decisivo para la clarificación y la consolidación de nuestra sociedad". Renunció, pues, a dar la conferencia que se le había encargado y añadió que lo fundamental en aquel momento era conciliar los métodos de acción y organizar de modo conveniente el trabajo en las diversas universidades[222].

Lamentablemente, las actas de las otras reuniones no se han conservado, aunque se puede deducir que la ruptura ulterior con Krieck comenzó a plantearse en torno de estos problemas y, con seguridad, alrededor de las rivalidades planteadas en la lucha por el poder dentro de la organización. En cualquier caso, recordemos que la versión según la cual Heidegger y Ernst Krieck se dispensaban desde siempre una hostilidad recíproca e irreductible, es falsa. Sus diferencias ciertamente importantes, no les impidieron llevar a cabo trabajos en común durante todo este período apoyándose sobre convicciones políticas en las que coincidían absolutamente. La circunstancia que determinó el distanciamiento definitivo entre ambos será analizada más adelante. La *Arbeitsgemeinschaft* tuvo una vida breve, pero como programa político definido, expresa lo que fueron los proyectos nacionalsocialistas en la universidad alemana al comienzo del régimen y aclara la práctica política de Martin

Heidegger en este período. Más adelante, la fusión de todas las asociaciones de todos los docentes en el seno de la Unión de los Profesores Nacionalsocialistas y su sumisión al gobierno central dejó sin base política a organizaciones tales como la Asociación de los Profesores de Universidad y la *Arbeitsgemeinschaft,* que pretendía sustituirla.

## CAPÍTULO V

# EL APOYO A HITLER. LOS CONFLICTOS CON KRIECK

### LA MANIFESTACIÓN DE LA CIENCIA ALEMANA EN FAVOR DE ADOLF HITLER

Entre las actividades políticas de Martin Heidegger para "revolucionar" la universidad, hay que señalar también su participación en lo que se ha llamado la Manifestación de la Ciencia Alemana, que tuvo lugar en Leipzig en noviembre de 1933 por iniciativa del *Führer* de la Asociación de los Profesores Nacionalsocialistas (NSLB) de Sajonia, el *Gauobmann* Arthur Göpfert. El coloquio había sido celebrado como muestra de apoyo de la ciencia —es decir, de los científicos alemanes más reputados— al gobierno de Hitler. El incendio del Reichstag el 27 de febrero de 1933, había dado a Hitler un pretexto para publicar, al día siguiente, el decreto que suspendía todos los derechos constitucionales y que le daba el control directo de todas las provincias del Reich. Las elecciones de marzo, pese a todo el despliegue de las fuerzas nazis, no dieron a Hitler más que el 44 por ciento de los votos. Y si bien ya había nombrado a los Reichsstatthalter que le aseguraban el control de las provincias, era evidente que necesitaba consolidar su poder. Por esta razón se convocó un plebiscito para el 12 de noviembre de 1933. El partido nazi movilizó todas sus fuerzas y, entre otras, a la universidad. En la

solemne manifestación organizada por Göpfert participaron el rector de la Universidad de Berlín, profesor Eugen Fischer, el rector de la Universidad de Leipzig, profesor Arthur Golf, el rector de la Universidad de Friburgo, Martin Heidegger, el rector de la Universidad de Gotinga, Friedrich Neumann, el rector de la Universidad de Hamburgo, Eberhard Schmidt y los profesores Hirsch, Pinder (Munich) y Sauerbruch (Berlín). Schneeberger[223] ha sido el primero en obtener informaciones sobre la ceremonia y sobre la participación de Heidegger en esta manifestación.

El discurso de Heidegger comienza así:

> ¡Docentes y camaradas alemanes!
>
> ¡Compatriotas alemanes!
>
> El pueblo alemán ha sido llamado a votar por el Guía (*Führer*); pero el *Führer* nada pide del pueblo, más bien da al pueblo la posibilidad de la más elevada decisión libre: (saber) si el pueblo entero quiere su propia existencia o no. El pueblo, mañana, no elige sino su porvenir.
>
> Es imposible comparar este voto con el conjunto de los procesos electorales que han tenido lugar hasta ahora. Lo que tiene de único y singular este voto es la grandeza simple de la decisión (*Entscheidung*) a tomarse. El carácter implacable de lo simple y de lo último no tolera que se lo sopese ni que se vacile. Esta decisión última llega hasta los límites extremos de la existencia de nuestro pueblo. ¿Y cuál es esta frontera? Consiste en la exigencia original *(Urforderung)* de todo ser, que preserva y asegura su propia esencia. Se tiende así una barrera entre lo que se puede esperar de un pueblo y lo que no se puede esperar de él. Por esta ley

> fundamental del honor, el pueblo alemán conserva la dignidad y la determinación de su vida. La voluntad de asumir las responsabilidades por sí mismo no es solamente la ley fundamental *(Grundgesetz)* sino la puesta en marcha *(Erwirkung)* de su Estado nacionalsocialista. A partir de esta voluntad de asumir por si mismo sus propias responsabilidades, el trabajo de cada estamento social *(Stand)*, tanto en las grandes como en las pequeñas cosas, se encuentra situado en el lugar y en el rango de su determinación, cuya necesidad es para todos igual. El trabajo de los cuerpos de profesionales *(Stände)* sostiene y consolida el edificio *(Gefüge)* viviente del Estado; es el trabajo lo que reconquista para el pueblo su ligazón al suelo *(Bodenständigkeit)*, el trabajo sitúa este Estado como realidad del pueblo en el campo de acción de todas las fuerzas esenciales de la existencia humana.

Para analizar la relación pueblo-*Führer*, Heidegger se vale de los conceptos fundamentales de *Ser y Tiempo*. Pero en lugar de aprehender el fenómeno del "estado del resuelto" a partir de la existencia individual, el pueblo es puesto frente a sí mismo y debe tomar partido: elegirse o negarse. Para Heidegger, como para todas las formas filosóficas y políticas que asume el fascismo, esta posibilidad de elegir no se origina en el pueblo mismo sino por la mediación trascendental y constitutiva del *Führer.* Ciertamente, para Martin Heidegger el "pueblo" es "sagrado" en la medida en que de él emerge la figura del *Führer,* pero sólo dando a luz a su guía el pueblo tiene la posibilidad objetiva de reconocerse en él y alcanzar su propia identidad; la otra posibilidad —igualmente esencial— es no reconocer a este

*Führer* y negarse la identidad. Sin embargo, el pueblo nunca puede ser, por sí solo, causa "suficiente" de su propia realidad. Sólo gracias al *Führer* y —en él— el pueblo puede ser lo que debe ser, un "sujeto" activo en el proceso de su realización.

Convertido en sujeto absoluto, el *Führer* no pide nada; por el contrario, concede posibilidades. La posibilidad de esperar una existencia auténtica se arraigaba, en *Ser y Tiempo*, en la posibilidad de elegir un modo de existencia autónomo, más allá de las convenciones. Lo mismo ocurría en el caso de la existencia colectiva, a la que correspondía el hecho de vivir de acuerdo con los parámetros de su tradición. La mediación entre la posibilidad de adecuarse a la tradición y la de elegirse en la persona del *Führer*, Heidegger la encuentra en la exaltación trascendental de los "héroes", palabra genérica para la cual en 1927 todavía no había encontrado un contenido preciso. En 1933 encontró ese "héroe". En el artículo del 3 de noviembre citado más arriba, Heidegger proponía a los estudiantes reemplazar las ideas y los principios por la fuerza de la voluntad del *Führer*. Esta idea ahora se consuma: el *Führer* es no sólo el "criterio" de la elección si no además el agente de la posibilidad histórica en si misma. Tras el voto favorable al *Führer*, cuando el "pueblo" ha optado por sí mismo en la persona de Hitler, la posibilidad de desarrollar auténticamente su propia existencia se abre para él. El medio que tiene para hacerlo es el trabajo. Un trabajo que debe ser desarrollado en el Estado del *Führer*. Pero aquí también, Heidegger va más allá de lo que podía ser el modelo de una simple dictadura. Lo específicamente nazi de su concepción, es que, para él, el conjunto de los trabajadores será organizado en corporaciones. El trabajo de las corporaciones

era, para Heidegger, el soporte de la estructura viva del Estado, el soporte y no el sujeto.

> No ha sido la ambición, ni el deseo de celebridad *(Ruhmsucht),* no el egoísmo ciego, ni la sed de poder, lo que ha exigido del *Führer* la decisión de separarse de la Sociedad de las Naciones, sino la clara y única voluntad de asumir la responsabilidad y la dirección del destino de nuestro pueblo. Pero eso no significa abandonar la comunidad de los pueblos, sino todo lo contrario: porque nuestro pueblo se sitúa bajo la ley esencial de la existencia humana, que todo pueblo debe seguir, si quiere seguir siendo un pueblo.
>
> Justamente a partir de esta forma común de seguir en una misma dirección ante la exigencia incondicional de la responsabilidad de sí mismo, tomada por sí mismo, crece la posibilidad de que todos los pueblos se tomen recíprocamente en serio para, ulteriormente, tener una actitud afirmativa *(bejahen)* con respecto a la comunidad. La voluntad de una auténtica comunidad del pueblo se aleja tanto de una fraternización mundial que no se compromete en nada y no se apoya en nada, como también de un poder de violencia ciega. Esta voluntad actúa más allá de esta oposición, funda la independencia v la solidaridad de los pueblos y de los Estados. ¿Qué pasa en el seno de esta voluntad? ¿Hay aquí un retorno a la barbarie? ¡No! Se trata de no volver al tiempo de las negociaciones vacías y de los negocios hechos en secreto, para tener en cuenta tan sólo la grande y simple exigencia de una forma de actuar responsable de sí misma. ¿Significa esto caer en la ilegalidad? ¡No! Se trata de un acto de fe en la

autonomía inalienable de cada pueblo. ¿Se niega la creatividad de un pueblo espiritual, se destruye su tradición histórica? ¡No! Se trata de la irrupción de una juventud purificada que vuelve a encontrar sus raíces *(in ihre Wurzeln zurückwachsenden Jugend).* La voluntad de Estado de esta juventud fortalecerá al pueblo y lo hará respetuoso de toda obra auténtica.

A los ataques dirigidos contra la Alemania hitleriana, que denunciaban en el seno de la Sociedad de Naciones la violación de los más elementales derechos del hombre y, en particular, la violencia antisemita,[224] Heidegger responde reemplazando la fraternidad mundial basada en la solidaridad humana por la relación de cada pueblo consigo mismo, enfrentado permanentemente con los otros.

Heidegger tratará ahora la cuestión de la verdad:

> ¿Cuál es el acontecimiento que aparece aquí? El pueblo vuelve a ganar la *verdad* de su voluntad de ser (*Daseinswille*), puesto que la verdad es la puesta en evidencia de aquello que da seguridad a un pueblo, lo ilumina y lo fortalece en su acción y en su saber. De esa verdad surge la voluntad de saber (*Wissenwollen).* Y esta voluntad de saber circunscribe la pretensión de saber. Y, finalmente, a partir de esto se trazan las fronteras, dentro de cuyos límites se fundará un cuestionamiento auténtico y una búsqueda también auténtica. Este es el origen del saber. Está inscrito en la necesidad de la existencia de la autenticidad del pueblo *(völkisches Dasein)* responsable de sí. El saber está dominado por una necesidad: querer saber para trasmitir ese saber. Saber quiere decir, para nosotros: dominar las cosas claramente y estar decididos a actuar.

Nos hemos despojado de la idolatría de un pensamiento sin raíces y sin poder. Vemos el fin de la filosofía puesta a su servicio. Estamos seguros de que persistirá la claridad del cuestionamiento simple que no cede un ápice en cuanto a la esencia del ser. El coraje original de crecer o de perecer en el enfrentamiento con lo que es, he aquí el motor *(Beweggrund)* más profundo del cuestionamiento de un saber venido de la autenticidad del pueblo *(das Fragen einer völkischen Wissenschalft).*

Más adelante, el *Gauobmann* de Sajonia, Arthur Göpfert, apoyó la publicación en un volumen de la totalidad de los discursos pronunciados en la manifestación de Leipzig. La obra debía ser introducida por la "Llamada a los hombres cultos del mundo", un manifiesto aprobado durante el encuentro, destinado a todas las universidades y gobiernos extranjeros, a todos los hombres de ciencia eminentes. El proceso de la publicación en cuestión y el papel jugado por Martin Heidegger pueden ser reconstruidos a partir de los archivos de la *Auswärtige Amt* en Bonn,[225] que conservan también el texto de la "Llamada a los hombres cultos del mundo".

Göpfert tenía la intención de publicar el volumen en una edición de lujo y, para cubrir los gastos, envió una circular a todos los rectores pidiéndoles apoyo económico. Martin Heidegger la recibió y, sin pérdida de tiempo, envió a su vez una carta a sus decanos pidiéndoles su contribución, así como la de los docentes de las diversas facultades. La carta de Heidegger del 13 de diciembre de 1933 hace suyo casi íntegramente el texto de la circular de Göpfert y comienza subrayando el gran interés despertado por el

encuentro de Leipzig en el Ministerio de la Propaganda (Goebbels). "Debe ser conservado en la memoria como un jalón en la historia de la ciencia alemana y su significación debe ponerse al servicio de la política exterior. El Ministerio de la Propaganda se felicita de las medidas tomadas para su divulgación y recomienda la mayor diligencia en el trámite". Heidegger informa también a los decanos que el proyecto contempla una publicación en alemán, inglés, francés, italiano y español, para ser enviada a los científicos y a los gobiernos extranjeros y agrega que debe testimoniar la voluntad de *toda* la ciencia alemana; solicita además que la "Llamada a los hombres cultos del mundo" sea firmada por la mayor cantidad posible de científicos. "Para evitar que en el extranjero se piense que las firmas han sido falsificadas, cada volumen debe llevar el facsímil de las firmas originales". Para cubrir los gastos de impresión y de envío (unos 10.000 marcos) Heidegger pide la contribución de los profesores y propone que cada universidad participe en ello proporcionalmente, de acuerdo con su prestigio. Heidegger termina su carta con una frase de Göpfert tomada de la circular: *"Resulta, por cierto, superfluo recomendar que en la página destinada a las firmas no figure ningún no ario (Es bedarf keines besonderen Hinweises, dass Nichtarier auf dem Unterschriftenblatt nicht erscheinen sollen)".*

En otra carta enviada el 23 de diciembre de 1933 al director ministerial Stieve de la *Auswärtige Amt,* Gerhard Ritter y Walter Eucken elevan sus protestas contra la acción del rector Heidegger. Exponen el malestar causado por la circular de Martin Heidegger entre numerosos colegas. "Si bien para todos nosotros sería un honor y una alegría poder testimoniar ante el mundo entero nuestra consideración por

el nuevo Estado alemán si hubiésemos llegado a la conclusión de que esto fuera verdaderamente útil para Alemania". Ritter y Eucken manifiestan su descontento por el hecho de que se les solicite su firma para una declaración de la que no tienen conocimiento. Cuestionan, en particular, la exclusión de todos los profesores no arios, entre ellos, aquellos que la ley protege. "Si nombres tan conocidos en el mundo entero como el del filósofo Husserl o el de Lenel, el mejor romanista alemán, estuvieran ausentes de la lista friburguesa, ésta habría perdido toda pertinencia en el extranjero. Este tipo de manifestación puede producir el efecto exactamente contrario del que se busca". Agregan, por otra parte, que pese a sus esfuerzos les ha sido imposible saber quién es el inspirador de la iniciativa, si el Ministerio de Relaciones Exteriores ha sido bien informado y cuál ha sido su respuesta. "Habida cuenta de que la recolección de firmas ha sido encarada con la mayor celeridad, la cuestión debe ser examinada con la mayor atención posible." El conjunto de los documentos incluye una carta enviada por el Ministerio del Interior el 8 de febrero de 1934 al profesor Fischer, *Führer* de la Asociación de los Profesores de Universidad y rector de la Universidad de Würzburg, pidiéndole informaciones sobre el encuentro de Leipzig y la publicación prevista. Éste responde el 12 del mismo mes, describe los hechos y añade la circular enviada por Göpfert. En los archivos del Ministerio de la Propaganda y en los del Interior, cuyas actas se conservan en el *Bundesarchiv* de Coblenza, he encontrado documentación complementaria sobre el tema. Pero se puede suponer que, pese a los esfuerzos aislados de Ritter y de Eucken, el proyecto no fue contrariado por ninguna instancia oficial. La publicación se llevó a cabo, y más de mil docentes de las diversas

universidades alemanas participaron en la suscripción. Pese a su oposición al rectorado de Heidegger y a pertenecer a los círculos disidentes, hecho que le costó un encarcelamiento en 1944, Gerhard Ritter era un partidario convencido de la Gran Alemania. Así es que en 1938 saludó la invasión de Austria y la constitución de un "Reich grande y poderoso" como la realización definitiva de una esperanza permanente de los alemanes[226].

### Heidegger llamado a la Universidad de Berlín

Las actas que testimonian el proceso que condujo a su nombramiento para la cátedra de Filosofía de la Universidad de Berlín son escasas[227]. Las formalidades para designar al sucesor del profesor H. Maier comenzaron con la reunión, el 16 de marzo de 1933, de una comisión constituida por los profesores M. Dessoir, Nicolai Hartmann, E. Spranger, A. Bäumler, Köhler, Vierkandt, Von Laue, E. Schmidt, Werner Jaeger, Oncken, Petersen, Max Plank, Stumpf y Wechssler. Si bien el decano llamó la atención sobre la persona del profesor Von Rintelen, Alfred Bäumler recomendó al profesor Bahrdt de la Universidad de Basilea. Sólo el profesor Paul Hoffmann recomendó a Martin Heidegger como la única personalidad digna de ser tomada en consideración, aunque su método filosófico fuera cuestionable. De acuerdo con los documentos disponibles, la comisión no propuso a Martin Heidegger al Ministerio como sucesor del profesor H. Maier. El único elemento de juicio disponible muestra que en 1930 el Ministerio había impuesto a esta misma facultad su nombramiento, lo cual explica la aversión de los profesores hacía Heidegger, quien

aún no se había hecho cargo del rectorado de Friburgo. Únicamente Alfred Bäumler y Wilfred Petersen (miembro de las SS), habrían podido apoyar a Heidegger[228]. Las actas nada nos dicen sobre si la comisión llegó o no a determinar la composición de la terna de candidatos, pero sí establecen que el proceso se dirimió merced a un nuevo *diktat* ministerial.

El 7 de septiembre de 1933, el Ministerio envió un informe lacónico a la Facultad: "Comunico a la Facultad de Filosofía que he nombrado al profesor Martin Heidegger (Friburgo) para ocupar una cátedra de filosofía de la Facultad de Berlín durante el semestre del invierno. La proposición hecha a Heidegger se ajusta a la puesta en práctica de la reforma universitaria y es indispensable por razones de Estado". La carta estaba firmada por el ministro Rust y el secretario de Estado Stuckart. Con anterioridad a este comunicado, el decano había informado a los miembros de la comisión que el Ministerio era favorable al nombramiento de Heidegger[229]. Su designación y los términos empleados por el Ministerio para justificarla muestran el estado de las relaciones del filósofo con las autoridades nazis, y el prestigio del que gozaba en el momento en que se puso en marcha la reforma nacionalsocialista de la universidad. El hecho de que en Berlín esta reforma fuese impulsada por la vanguardia estudiantil permite comprender el contexto en el cual se le hizo la proposición a Heidegger. Al igual que en 1930, Heidegger decidió rechazar la nueva propuesta de la Universidad de Berlín. Para esclarecer plenamente las razones de esta decisión —cosa que haré más adelante— se deben tener en cuenta los conflictos planteados entre las ideas de Heidegger y la política del régimen.

En los archivos de Alfred Bäumler, conservados por su esposa, se encuentra un documento muy importante escrito por Bäumler sobre Martin Heidegger y fechado el 22 de septiembre de 1933. Dada la coincidencia de las fechas, podemos presumir que el texto fue escrito por Bäumler justo en el momento en que Heidegger era nombrado en Berlín. Su importancia es tanto mayor porque Bäumler era una figura preponderante de la *Amt-Wissenschaft* de Alfred Rosenberg. Parece ser que, una vez más, hasta ese momento las relaciones entre Heidegger y la *Amt-Wissenschaft* eran excelentes. Bäumler escribe: "Martin Heidegger es el acontecimiento más importante de la filosofía alemana desde Dilthey. Tanto por lo que se refiere a su sistema como por lo que tiene que ver con la historia, Heidegger ha revolucionado las preguntas planteadas por la investigación filosófica. Con la aparición de su libro *Ser y Tiempo,* el pensamiento filosófico ha entrado en una nueva era (que se preparaba desde hacía tiempo). Todo trabajo filosófico actual es impensable sin una crítica —favorable o desfavorable— de este libro. En cuanto al sistema, el trabajo de Heidegger consiste en reexaminar y perfeccionar lo que, desde Dilthey, se ha convenido en llamar filosofía de la vida. Con una sutileza inigualada, Heidegger ha elaborado una posición radical a través de la cual la lógica formal tradicional ha sido despojada de su poder y de su prestigio, y reemplazada por una ontología que trata de un sujeto entendido a la vez como pensando y actuando en el mundo [...]. La deducción del concepto de tiempo cotidiano que constituye la cima de *Ser y Tiempo* es una contribución que no tiene equivalente en la literatura".

A diferencia de lo que criticaban otros ideólogos nacionalsocialistas en la noción heideggeriana de "cura"

*(Sorge)*, Bäumler escribe en 1933: "Al caracterizar la existencia en tanto 'cura', Heidegger influyó de la manera más profunda en la situación actual de la filosofía [...]. En mi opinión, haber hecho visible este fenómeno es uno de los pocos e insignes descubrimientos de la historia de la humanidad [...]. Por lo que se refiere a la historia, la aportación de Heidegger es igualmente extraordinaria. La amplitud de su visión de la historia, no ha sido igualada hoy por nadie [...]. En cuanto a sus análisis históricos, Heidegger parece proceder a veces de manera arbitraria, y lo hace con el derecho que cabe a todos los genios filosóficos".

## La expulsión del judío Honigswald y el llamado a Heidegger como "paladín nacionalsocialista" a la Universidad de Munich

El proceso que antecede al llamado que Heidegger recibiera para ocupar una cátedra en la Universidad de Munich incluye uno de los capítulos más lamentables de su actividad académica y política. Ante todo porque este ofrecimiento incluía la expulsión de su colega judío Richard Honigswald, una de las figuras más respetables de la vida filosófica alemana de la época y un docente que lograba reunir a cientos de estudiantes en sus clases.

Recientemente han aparecido documentos muy notables en torno a este proceso y que vienen a complementar cualitativamente mis primeros descubrimientos incluidos en la primera edición de este libro. La historiadora bávara Claudia Schorcht ha logrado reconstruir minuciosamente el proceso de la destitución de Honigswald[230].

Ante todo ella describe la decidida oposición de la facultad de Filosofía a la destitución y la movilización de

numerosos colegas para defender a Honigswald, incluyendo entre ellos incluso a algunos nacionalsocialistas conocidos como Bruno Bauch. Resulta también sorprendente constatar que el más renombrado filósofo fascista italiano, Giovanni Gentile, también ministro de Mussolini, se dirigiera personalmente a las instancias nazis decisivas para intentar proteger al filósofo judío. Y también es importante observar que los informes de profesores nazis de estricta observancia como lo eran Hans Heyse y Johann Rieffert, carecieran de la virulencia necesaria como para, en base a ellos, legitimar la medida o al menos hacerla aceptable ante la opinión científica pública internacional. Por lo mismo se puede afirmar que va a ser recién el violento informe denunciatorio enviado por Martin Heidegger el factor que va a acelerar y llevar a término el proceso de expulsión de Honigswald. Este informe ha sido conservado en su integridad entre las actas del ministerio de Educación bávaro y es a la vez otro testimonio adicional de que los actos políticos emprendidos por Heidegger en esta época van a ser por él explícitamente fundados en una argumentación filosófica. Heidegger hará así uso de los conceptos nazis racistas en el sentido más estricto:

> "Honigswald proviene de la escuela del neokantianismo que defiende una filosofía confeccionada a la medida del liberalismo. La esencia del ser humano se diluye allí en una consciencia abstracta que vuela fuera del mundo y que termina esfumándose en una razón universal general y lógica. Por este camino y haciendo uso de una argumentación filosófica aparentemente estricta, se aparta la mirada del hombre en su enraizamiento histórico y no se ve su tradición racial fundada en el origen de la sangre y el suelo.

Junto a ello anula conscientemente todo cuestionamiento metafísico y el ser humano deviene sólo el siervo de una cultura universal indiferenciada y general. Los escritos de Honigswald crecen a partir de esta actitud fundamental. Pero a todo ello se agrega el que precisamente Honigswald defiende las ideas del neokantismo con una sutileza especialmente peligrosa y haciendo uso de una dialéctica vacía de todo contenido. El peligro radica especialmente en que al hacerlo despierta la impresión de proceder con la mayor objetividad y estricto espíritu científico y con ello ha conseguido engañar y llevar por mal camino a muchísimos jóvenes. Hasta el día presente considero un escándalo el que este individuo haya sido nombrado profesor de la Universidad de Munich, escándalo que sólo se puede explicar por el hecho que el sistema católico tiene en gran estima a personas de concepción del mundo aparentemente indiferente, personas que parecen no representar ninguna amenaza para sus propias metas y que son 'objetivos y liberales' en el sentido de sobra conocido...

Con mis más altas consideraciones,

Heil Hitler!

Martin Heidegger."

Richard Honigswald fue finalmente expulsado de la Universidad de Munich, recibió sólo una gratificación miserable y una renta mínima que ya no pudo cobrar cuando él y su familia se vieron obligados a emigrar a los Estados Unidos. Allí llevó una vida muy dura y que apenas se financiaba con el salario que su esposa percibía trabajando en una fábrica de juguetes neoyorquina. Heidegger

en cambio iba a recibir al poco tiempo el ofrecimiento formal del Ministerio a fin de que se hiciera cargo de la cátedra, apoyado ruidosamente por los estudiantes nazis que declararon ver en Heidegger a alguien "que no sólo tiene un gran nombre como filósofo, sino también como un verdadero paladín del Nacionalsocialismo."

El proceso por el cual se le pidió a Heidegger que ocupara la cátedra de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Munich puede ser reconstruido con bastante exactitud[231]. El primer documento de esta recopilación da cuenta de una audiencia pedida por el profesor Sauter, de la Universidad de Viena, al ministro de Cultura bávaro, Schemm, para informarse de sus posibilidades de obtener la cátedra en cuestión. Sauter era uno de los candidatos que competían con Heidegger, y estaba protegido por el abad benedictino Schachleitner, un monje católico conocido por su adhesión entusiasta al nacionalsocialismo y que durante mucho tiempo fue utilizado por los nazis en su tentativa de promover un catolicismo nazi militante. Pese a ello, su postulación no fue tenida en cuenta y sólo se hablará de él cuando Heidegger rechace definitivamente la oferta.

Las preferencias de los ministerios parecen haber sido claras desde el comienzo; el 20 de septiembre de 1933 el consejero ministerial Müller informaba a su colega Fehrle, del Ministerio de Karlsruhe, que su ministro Schemm quería proponer la cátedra a Heidegger y le preguntaba si tenía alguna objeción que hacer con respecto a este tema. La decisión del ministro bávaro, decía la carta, se apoyaba en conversaciones anteriores con Martin Heidegger. Este último debía haber sido informado ya, porque en una carta del 4 de septiembre de 1933 agradecía a un funcionario, el doctor Einhauser, la proposición hecha por Schemm:

> Ayer por la noche regresé de unas breves vacaciones en la Selva Negra y me encontré con la importante novedad. Esta mañana recibí del Ministerio de Educación prusiano la proposición de hacerme cargo de la cátedra de profesor en la Universidad de Berlín, "con una misión política especial". No me comprometí en nada. Lo que está claro para mí es que, poniendo en segundo plano toda razón personal, debo decidirme a cumplir con la tarea que me permitirá servir mejor a la obra de Adolf Hitler. Le tendré al corriente de la evolución ulterior[232].

El acta en que está incluido el texto de esta carta acaba con una consideración del Ministerio de Trabajo que expresa su convicción de que hay que trasladar a Heidegger a Munich: "Está de acuerdo y los estudiantes le son favorables". En una carta del 23 de septiembre, Heidegger agradece otra vez la oferta del consejero ministerial, pero a la vista de sus informaciones acerca de las funciones que le serán atribuidas al mismo tiempo que la cátedra, puntualiza que piensa en el proyecto en términos políticos muy diferentes:

> La situación creada por la nueva constitución universitaria hace muy difícil la decisión de saber dónde emplear mejor mis fuerzas. Me importaría saber si se desea simplemente que me haga cargo de la cátedra ocupando el puesto de profesor vacante o bien si se desea que colabore más ampliamente en la reestructuración de la universidad. Con mis saludos más distinguidos y *¡Heil Hitler!* Su Martin Heidegger.

De acuerdo, por otra parte, con las disposiciones de rigor, el ministro Schemm le pedirá en una carta oficial del 26 de septiembre al experto en cuestiones raciales del Ministerio del Interior de Berlín, una indagación sobre el origen ario de Martin Heidegger. La respuesta llegará a Munich el 7 de noviembre. He aquí su texto: "El profesor Martin Heidegger, nacido en Messkirch el 26 de septiembre de 1889, es ario. He examinado sus ascendientes hasta sus bisabuelos y he comprobado que son de confesión católica y de origen ario. El profesor Heidegger es, pues, ario"[233].

Mientras tanto, la Facultad había enviado el 27 de septiembre su lista de candidatos al ministro Schemm. El comunicado comienza diciendo que, después de arduas reflexiones que tuvieron en cuenta sobre todo la importancia de la Universidad de Munich y las cualidades de los candidatos la comisión decidió descartar la candidatura del profesor Heidegger, "pese a que es uno de los postulantes más respetados y conocidos —incluso en el extranjero— de la filosofía alemana". Después de hacer alusión al *currículum* científico de Heidegger, al hecho de que procedía de la escuela de Husserl, y a su contribución personal en esta dirección —en particular su obra *Ser y Tiempo*—, la Facultad agrega que este libro "que ejerce una profunda influencia en la juventud, es sobre todo una profesión de fe de los fundamentos a partir de los cuales filosofa la fuerte personalidad de Heidegger, más que una metafísica construida metódicamente y sobre la que se pueda discutir. Quizás ocurra esto cuando la obra esté terminada, pero hasta ahora esta discusión es imposible. Sus obras menores no son más que tentativas y no constituyen un todo...". En cuanto a sus trabajos de historia de la filosofía, la Facultad considera que el aspecto histórico en ellos aparece en un segundo

plano. “Los mejores especialistas sostienen que la parte histórica es la más débil de sus escritos”. Con relación a la filosofía práctica, señala que Heidegger contribuyó con un aporte personal: “En su último *Discurso del rectorado,* la filosofía tiende prácticamente a desaparecer como conocimiento puro y se disuelve en la aporética de un cuestionamiento sin fin. Afirmar que, detrás de esta posición, se oculta un escepticismo total frente a las cuestiones del conocimiento o una nueva forma de positivismo, es algo que no se puede decir por el momento y que depende también de la evolución futura de Heidegger. En todo caso, no se puede negar que algunos temas de su filosofía de la ‘cura’ (*Sorge*), así como de la angustia, podrían llevar a verdaderos efectos paralizantes y que, sobre estas posiciones generales, se puede comprobar una relación frágil con el Estado así como tendencias anticristianas que resultan innegables [...]. En la enseñanza, el efecto de su filosofía podría ser menos educativo que inspirador. Los jóvenes podrían sentirse fácilmente exaltados por su lenguaje extático en lugar de concentrarse sobre los contenidos —por otra parte difícilmente accesibles— de su filosofía”.

Los tres candidatos propuestos por la Facultad eran los profesores Nicolai Hartmann, Friedrich Brunstäd y Erich Rothacker. Al mismo tiempo que subraya los méritos filosóficos de Hartmann, la Facultad elogia, en el nivel político, la lucha de este adversario del marxismo favorable a “la vía nacional”, así como la formación teológica de Brunstäd. Rothacker, a su vez, es considerado como “uno de los maestros en él campo de la filosofía de la cultura alemana”. Las actas no nos dan los nombres de los participantes en la comisión. Pero si examinamos la lista de los profesores que formaban parte de la Facultad de Filosofía

de Munich, debemos suponer que la comisión estaba compuesta en su mayoría por profesores católicos o conservadores. Además del decano, el profesor Alexander von Müller, entonces ligado al Instituto de Historia de la Nueva Alemania dirigido por Walter Frank, hay que citar a los profesores Joseph Geyser, filósofo y sacerdote católico (el mismo que, en 1917, ocupó la cátedra de Friburgo que interesaba a Heidegger), Alexander Pfänder (husserliano consecuente), Karl Vossler (véase su correspondencia con Croce sobre Heidegger, a la que he hecho hecho alusión anteriormente), Aloys Fischer, Richard Pauli y Kurt Huber, todos católicos y vinculados a Geyser[234]. Huber sería más tarde el mentor espiritual del movimiento católico de resistencia, La Rosa Blanca, dirigido por Hans y Sophie Scholl, estudiantes católicos que fueron asesinados por la *Gestapo* cuando se descubrió su actividad subversiva.

Se puede suponer que uno de los pocos partidarios de Heidegger (no sabemos si fue o no miembro de la comisión) fue el profesor Kurt Schilling, quien, nombrado profesor de la Universidad de Praga después de la ocupación nazi de Checoslovaquia, daba todavía en 1943 lecciones sobre Heidegger y, por cierto, también W. Pinder, quien había participado con Heidegger en el encuentro de Leipzig.

Pese a la radical oposición de la Facultad, los intercambios entre Heidegger y el Ministerio continuaron. En una carta del 29 de septiembre de 1933 el Ministerio hace saber a Heidegger que el ministro Schemm desea vivamente que colabore en el trabajo de puesta a punto de una nueva reforma universitaria y que estaría encantado de recibirlo en los próximos días. La proposición oficial fue comunicada al rector de Friburgo el 1 de octubre de 1933; se le pedía entrar en actividad a partir del semestre de invierno de

1933-1934. El acta ministerial correspondiente prueba que el nombramiento fue comunicado a la prensa ese mismo día. Comentando, de una manera elocuente, el hecho de haber pasado por alto la voluntad de la Facultad, el informe del Ministerio hace alusión a ello de la siguiente manera: "La Facultad se interesó mucho por el profesor Heidegger, uno de los mejores representantes de la filosofía alemana en el extranjero. Ha tenido en cuenta también algunas reservas planteadas a su nombramiento pero con la salvedad de que no hay nada que oponer a esta nominación puesto que el ministro ya se ha pronunciado en favor de Heidegger"[235]. Este último acusa la recepción de la proposición oficial en una carta del 11 de octubre de 1933: "Hoy he tomado conocimiento de la proposición de Munich. Poco antes había partido a caminar por la montaña con los estudiantes"[236]. Una nota del 20 de octubre da cuenta de la visita de Heidegger al ministro bávaro para estipular las condiciones de su incorporación. Nos enteramos también de su rechazo a la proposición de Berlín. "El profesor Heidegger, con toda seguridad, se interesa por Munich; querría, en particular, intervenir en la composición y utilización de las fuerzas nacionalsocialistas en la Universidad".

Justo en el momento en que se producen estas gestiones, por intermediación del profesor Lothar Tirala, llega al ministro Schemm una información confidencial sobre Martin Heidegger reunida por el amigo íntimo de Ernst Krieck en la Universidad de Marburgo, el profesor Jaensch. Tirala, ginecólogo en Brünn hasta 1933, se convirtió en profesor de Higiene Racial en Munich. Habida cuenta de las violentas críticas sobre sus competencias científicas y su ética profesional, fue destituido de su cargo en julio de

1934. En 1939 también fue destituido de su cargo de director del Instituto de Higiene Racial, que había conservado hasta entonces. En el Centro de Documentación de Berlín, se conserva una abundante documentación sobre Tirala que da a entender, entre otras cosas, que se trataba de un protegido de Eva Chamberlain-Wagner. La denuncia de Jaensch es de una violencia inaudita. Califica a Heidegger de "esquizofrénico peligroso", y a sus escritos —incomprensibles según él— como "documentos psicopatológicos". Jaensch agrega que habría que denunciar de una vez por todas su "alemán talmúdico", que tanta admiración causa entre sus adeptos judíos. Es "típico que el pensamiento leguleyo-talmúdico de los judíos se sienta atraído por la filosofía heideggeriana. En realidad, debe su renombre a la propaganda judía [...].Es un escándalo que los médicos judíos hayan bastardizado la medicina incorporando a ella la terminología heideggeriana. Pero en realidad están en total armonía con la manera de pensar rabínica a la que le habría encantado cambiar la ciencia natural por una especie de exégesis del *Talmud* [...]. En la insondable profundidad de su demencia, los locos se admiran recíprocamente"[237]. En una carta adjunta a esta denuncia enviada a una persona a quien no se designa por su nombre, Jaensch da a conocer su oposición formal a que Heidegger sea nombrado profesor en la Universidad de Munich, dando a entender claramente que él había intervenido también en Berlín y en los mismos términos. Añade: "Las autoridades responsables deben saber que, si el gobierno nombra a un esquizofrénico altamente peligroso como *Führer* de las universidades, o si se le facilitan cargos que permiten ejercer una influencia decisiva, toda la Alemania culta —profesores, jóvenes docentes o docentes en retiro— debe unirse

para oponerse a ello como se opondría cualquier ser normal a ser sometido a las acciones de un esquizofrénico. Heidegger es un oportunista de la peor ralea".

La carta fue enviada por Jaensch a Ernst Krieck con la petición de que se valiera de ella con la mayor reserva. Sin embargo, ni el ministro Schemm en Munich ni Rust en Berlín, cambiaron su opinión sobre Heidegger. Su deseo de ubicar a Heidegger en la cátedra negada a Hönigswald se mantenía invariable y acabó con la propuesta oficial de la que he hablado más arriba. Sólo después de la respuesta de Heidegger el *dossier* se reabriría proponiendo una lista que comprendía a los profesores Geissler (Ringenberg-Interlaken), Herrigel (Erlangen), Krieck (Francfort), Sauter (Viena) y Schultz (Görlitz).

Martin Heidegger comunicó su respuesta negativa al ministro Schemm en una carta del 15 de enero de 1934 en la que decía:

> Dado que el problema de mi sucesión al rectorado de nuestra universidad es actualmente insoluble y que el trabajo comenzado se vería amenazado, he decidido permanecer en Friburgo. Mantengo siempre viva la esperanza de encontrar un sucesor conveniente [...]. Agradeciéndole de nuevo la confianza que su propuesta expresa, quedo de nuevo a su disposición. *¡Heil Hitler!* Su Martin Heidegger.

## Los ataques de Ernst Krieck y de su fracción

La violenta denuncia de Jaensch tiene el estilo de las discusiones ideológicas bajo el nazismo, pero marca también el comienzo de la ofensiva del grupo de Ernst Krieck

contra Martin Heidegger. Sus ataques están dirigidos sobre todo contra el "lenguaje" del filósofo, y Heidegger debía estar al corriente de la empresa lanzada contra él. En efecto, es ingenuo pensar que sólo por azar apareciera precisamente en ese momento un artículo de su asociado J. Harms, en el que se elogiaba el lenguaje de Heidegger como el de "un filósofo alemán"[238]. A este artículo siguió otro de R. Deinhardt, aún más laudatorio[239]. El primer comentario provocó una violenta reacción de Ernst Krieck. En un trabajo publicado en 1934 en su revista *Volk im Werden*, Krieck dice que Heidegger "no puede escribir en alemán puesto que no piensa en alemán"[240]. Poco más tarde publica otro artículo en el cual ataca duramente el vínculo que el profesor Hans Naumann establece entre el pensamiento de Heidegger y el pensamiento mitológico germánico. Naumann había consagrado, en efecto, un capítulo de su libro[241] a mostrar el paralelismo entre la mitología germánica y los temas esenciales de *Ser y Tiempo*, llegando a la conclusión de que la filosofía heideggeriana era la expresión contemporánea más adaptada al espíritu que anima esa mitología originaria. En oposición a Naumann, y calificándolo de irresponsable, Krieck acusa a Heidegger de oportunismo, de querer entregar al pueblo alemán "en los brazos salvadores de la Iglesia", de nihilismo y de trabajar secretamente para la destrucción del movimiento nacionalsocialista[242]. No he podido verificar si en esa época Heidegger y Hans Naumann mantenían alguna relación entre ellos, pero en cualquier caso los ditirambos de éste podían realmente inquietar a Krieck. Pese a que en 1938 Naumann entraría en conflicto con el *Amt Rosenberg* a causa de sus errores en el tratamiento del "Caso Barth", hasta 1934 era considerado un "duro". Como rector de la

Universidad de Bonn, Hans Naumann había pronunciado un discurso con ocasión del auto de fe de libros que tuvo lugar en esa ciudad,[243] y era una de las autoridades científicas más conocidas en el campo de la germanística y de la etnología nazi[244].

La ofensiva de Krieck contra Heidegger tenía una importancia aún mayor. Suabo como Heidegger, era un antiguo partidario del NSDAP y era invitado, desde 1931, por Alfred Rosenberg a dar conferencias en el *Kampfbund für deutsche Kultur* de Potsdam. Mientras era profesor en la escuela secundaria fue acusado por el ministro Grimme y obligado a abandonar el *Kampfbund,* hecho que desencadenó una violenta campaña de prensa contra el ministro. Tras su ingreso al partido nazi en 1932, fue obligado a renunciar a su condición de funcionario. El 1 de mayo de 1933 se le asignó la cátedra de pedagogía de la Universidad de Francfort y en julio de ese mismo año ocupó el puesto de profesor que Max Scheler había desempeñado en esa misma universidad. En el curso del semestre de verano se aseguró el rectorado. En 1934 se convirtió en *Obmann* del Departamento de Ciencia Nacionalsocialista en el *Reichsverband.* Luego de una entrevista con Hitler, en enero de 1934, recibió el encargo de ocupar la cátedra de filosofía y pedagogía de la Universidad de Heidelberg en reemplazo de Heinrich Rickert. Krieck también apoyó resueltamente el trabajo de las células nazis en el sector industrial de Mannheim, así como el Servicio del Trabajo destinado a transformar la universidad en la "universidad del pueblo". En 1934 apareció claramente vinculado a la tendencia de Röhm y declara a la Asociación de los Estudiantes "Universidad Socialista". Su gran influencia sobre el ministro de Educación badense Wacker, el respaldo de su

colaborador Fehrle y su aparato burocrático le permitieron soportar la crisis del año 34 sin mayores problemas. A partir de ese mismo año Ernst Krieck entra en la policía política de las SS; en 1938 se convierte en *Obersturmbannführer*[245].

## CAPÍTULO VI

# LA CIUDAD Y EL CAMPO. EL RETORNO A LA PATRIA COMO TEMA POLÍTICO

Contemporáneamente a sus enfrentamientos con Krieck aparecerán tres textos de Martin Heidegger que muestran importantes cambios en su adhesión al nacionalsocialismo. Se trata de una carta a la *Freiburger Zeitung* del 6 de enero de 1934, un artículo en el *Diario de los Estudiantes* del 23 de enero del mismo año y otro titulado "Por qué permanecemos en la provincia". Concebidos y publicados en un momento en el que aún no había aceptado ni rechazado los ofrecimientos de las universidades de Berlín y de Munich, en estos textos Heidegger pondrá el acento sobre las opciones patrióticas de su nacionalsocialismo. En la carta al periódico de Friburgo, enviada con motivo del 150 aniversario del diario y titulada "Prefacio para la Universidad",[246] Heidegger dice que "cuanto más se integren los Estados particulares directamente al nuevo Estado nacionalsocialista, más se manifestará y fortalecerá, resueltamente y desde el comienzo, lo que hay en él de popular y de autóctono (*Volkstum*) en estas regiones; porque sólo de esta manera el pueblo en conjunto puede desarrollar la diversidad de las fuerzas que, como un todo, crean el Estado)". Su artículo de la *Studentenzeitung* es todavía más claro:

> Aquí, en la Marca del Suroeste, hasta donde se extiende la voluntad política de los alemanes, ¿estamos

> a la altura del nordeste? ¿Vamos a conducir nuestras fuerzas creadoras a este acontecimiento (*Geschechen*)? ¿O acaso debemos caer, junto con Occidente, lentamente en la decadencia?
>
> He aquí la decisión que se debe tomar en nombre de la capacidad de compromiso político futuro, propia del pueblo de nuestro país.
>
> La decisión surge en la medida en que se consigue educar las fuerzas ociosas del alma germánica, despojarlas de los resabios burgueses y de la indiferencia despreocupada con respecto al Estado, para orientarlas hacia la unidad alrededor del Estado nacionalsocialista[247].

Sin abandonar su ideal nacionalsocialista, Heidegger pensará la situación de Alemania como una relación de fuerzas, como una arena en el seno de la cual las "nacionalidades" ("los estados individuales") entran, con el mismo título, en competencia para formar el conjunto del Estado central. Asume como propia la tradicional ideología "sudista" alemana, según la cual el sur es la fuente y el motor cultural de todo el país. Quiere concentrar las fuerzas locales y contrabalancear "la voluntad de los alemanes de desplazar el centro político hacia el nordeste", es decir, hacia Berlín. Que Heidegger hable en estos términos, que reactualice las diferencias entre el norte y el sur, prueba que ha cambiado su manera de comprender el momento político que atraviesa el movimiento. Pero si los dos primeros escritos plantean el problema de las diferencias entre el sur y el norte, el tercero, "Por qué permanecemos en la provincia", será aún más radical y explícito; se concentra en torno de la oposición entre la "ciudad" y el "campo".

Martin Heidegger quiso inscribir estos temas en el corazón de los debates políticos de la época. Escribió estos artículos para que fueran difundidos por radio, para que llegaran al mayor número de personas posible a través de un medio de comunicación que, en aquella época, tenía un prestigio que hoy ha perdido. Escuchar la voz del *Führer* —como lo habían hecho Heidegger y los estudiantes reunidos en el estadio universitario cuando se retransmitió su discurso al Reichstag— constituía un acontecimiento. La denominación en alemán del emisor (Sender, Sendung = misión) es un testimonio en este sentido. El diario de los nacionalsocialistas de Friburgo, *Der Alemanne*, hizo mucha publicidad relacionada con la retransmisión de aquel discurso: en su número del 7 de marzo de 1934 pedía a sus lectores que lo escucharan[248]. Su difusión fue importante; a la emisora de Friburgo se unió otra cadena de radio que lo transmitió a todo el sur de Alemania[249]. La infraestructura de difusión de la cual se benefició muestra la notoriedad y la influencia del filósofo en el movimiento nacionalsocialista de la región.

Sin embargo, detrás de sus formulaciones no había un simple provincialismo, sino la conciencia de que en esa época se dibujaban ya importantes contradicciones entre las fracciones del movimiento. El nombramiento, entre otros, de Ernst Krieck con atribuciones decisivas era un primer indicio de ello. El retorno a la provincia que Heidegger se plantea aquí se parece mucho a una retirada estratégica, ante las perspectivas de un enfrentamiento ulterior que seguramente sentía próximo. Si se considera, por otra parte, que la crisis general que liquidaría la fracción de Röhm y el "aparato" político con el cual Heidegger podía contar a nivel nacional, estallaría tres meses más tarde, se puede

suponer que la efervescencia política latente era perceptible desde Friburgo.

El texto de este discurso de Martin Heidegger ha sido interpretado en general en términos literarios, o como una crítica de la cultura. Aparece así como una prosa bucólica fundada sobre un provincialismo reaccionario e irracional[250]. Pero al describir y analizar el mundo que lo rodea, Heidegger en verdad reduce y destruye todos los elementos que podían representar un mundo bucólico. El conjunto comprende la evocación de su ambiente (tal como lo ven el turista y el visitante) y "el trabajo". El primero, en tanto naturaleza pura y simple en el transcurrir del tiempo, no es más que un momento de lo que Heidegger llama su universo de trabajo, y es además un efecto de ese "trabajo". Debajo del mundo natural y cotidiano está el trabajo en tanto acto que lo constituye en "universo de trabajo". Sólo si se comprende esto es posible superar el bucolismo aparente y ver la rigurosa continuidad de este texto con otros trabajos y otros discursos publicados por Heidegger en aquel momento. La *cabaña* se convierte entonces, por lo menos, en un lugar de *retiro*, en el sentido tradicional del término; de la misma manera, este texto tampoco es una ruptura en el plano espiritual con lo que esgrimía Martin Heidegger antes de renunciar al rectorado de la Universidad de Friburgo. Esa *cabaña* había sido y sería entonces "un lugar de trabajo", pero también un lugar donde se celebrarían las reuniones más importantes de adoctrinamiento político, una especie de templo secularizado de lo que se llamaba el "nacionalsocialismo friburgués". Como en una peregrinación, llegaban a Todtnauberg estudiantes y profesores a reflexionar y a coordinar su acción. A partir de ciertas perspectivas que unificaban la ciencia, la filosofía y

la acción estudiantil en el marco del Servicio del Trabajo, Heidegger concebía al partido como partido nacionalsocialista de los trabajadores, al Estado como Estado del pueblo alemán y a éste como pueblo que se pone a trabajar. La austeridad de la cabaña, el ascetismo que la caracteriza, recuerdan la vida monástica. La importancia acordada al "trabajo" distinguía precisamente la concepción populista del nazismo. Si bien Heidegger la respalda, el texto que estamos analizando revela una diferencia. En el discurso-homenaje a Schlageter, al comienzo de su rectorado, Heidegger entendía la naturaleza como la patria de un héroe que funda un proyecto político de Estado; ahora, sin dejar de apoyar a ese Estado, rescata lo que considera el fundamento generador del auténtico Estado nacionalsocialista y de la verdadera acción política: la patria local y el trabajo que la constituye como tal. Por ello su pensamiento no se desplaza aquí, como en mayo de 1933, desde la patria (la Selva Negra) hacia el héroe (Schlageter) sino a la inversa, de la cotidianeidad de la vida profesional y política hacia un principio trascendental. Heidegger describe su trabajo en relación con el trabajo de los campesinos:

> El trabajo filosófico no se desarrolla como una ocupación desarraigada. Se sitúa en el bello campo de trabajo de los campesinos. Cuando el joven campesino remolca el pesado trineo a lo largo de la pendiente y, sin tardar, lo pilota, con su alto cargamento de heno, por la peligrosa cuesta que lleva hasta su granja; cuando el pastor, con paso lento y soñador, lleva a su rebaño hasta la cima; cuando el paisano en su habitación ordena convenientemente los innumerables hatos de paja destinados a la construcción de su techo, entonces

el trabajo es de *la misma especie*. En ello radica la pertenencia inmediata al medio campesino.

Al valorizar el trabajo del campesino, Heidegger se valía de conceptos que compartía con todos los nacional-socialistas y que formaban parte de su programa.

> Nunca se apreciará lo suficiente la necesidad de conservar una clase campesina sana como base de toda la nación. Muchos de nuestros males actuales no son más que la consecuencia de la desvirtuada relación entre las poblaciones urbana y rural. Una capa sólida de pequeños y medianos campesinos fue siempre la mejor salvaguarda contra los males sociales que hoy nos aquejan. Ésa es la única solución para asegurarle a una nación su trabajo cotidiano en el marco de una economía cerrada. La industria y el comercio dejarían atrás su malsana situación y se articularían dentro de una economía nacional en la cual las necesidades se equilibrarían[251].

La originalidad de Heidegger no radica en estas ideas. Su tesis responde a una preocupación diferente: la voluntad de los alemanes de colocar el centro político en el nordeste. Como tal propósito implica la constitución de lugares de poder en las grandes ciudades (particularmente en Berlín), Heidegger le opondrá la necesidad de encontrar el motor del trabajo espiritual y político no sólo en la provincia sino incluso en el campo. A la burocratización de los Estados que pasan progresivamente a la hegemonía de la fracción institucional, Heidegger le opone el movimiento revolucionario de las patrias locales. Su crítica del mundo urbano al

mismo tiempo que su valorización del mundo campesino esconden la defensa de un proyecto político muy preciso:

> El ciudadano piensa que "se mezcla con el pueblo" cuando se degrada y mantiene una larga conversación con un campesino. Cuando, al caer la noche, en el momento de hacer la pausa en el trabajo, me siento con los campesinos a comer, o simplemente en una banqueta a la intemperie, en un rincón cualquiera del mundo, la mayor parte del tiempo no hablamos. Fumamos nuestras pipas en *silencio*. De vez en cuando, dejamos caer una palabra para decir que la tala de la madera está llegando a su fin, que la noche anterior la marta ha arrasado el corral, que mañana es probable que esta o aquella vaca vaya a parir [...]. La íntima pertenencia de mi trabajo a la Selva Negra y a los hombres que viven en ella proviene de un arraigo secular a la tierra alemana y suaba que nada puede reemplazar.
>
> El ciudadano puede "interesarse" a lo sumo por lo que se entiende como una temporada en el campo. Pero en cuanto a mí, todo mi trabajo es sostenido y guiado por el mundo de estas montañas y de sus campesinos. Ahora mi trabajo allí arriba es interrumpido a menudo, y por períodos bastante largos, por los delegados, las charlas y los desplazamientos para dictar conferencias, discusiones y por mi trabajo como profesor aquí, abajo. Pero tan pronto como vuelvo a subir, al cabo de las primeras horas de estar en la *cabaña*, todo el universo de las antiguas preguntas me invade tal como lo había dejado [...].
>
> Los ciudadanos se asombran a menudo de mi largo y monótono aislamiento en las montañas, entre los

campesinos. Sin embargo, no es aislamiento, sino más bien *soledad.* En las grandes ciudades, el hombre puede fácilmente sentirse o estar más aislado que en *ninguna otra parte.* Pero jamás puede estar solo. Porque la soledad tiene un poder absolutamente original de no *aislarnos* sino, por el contrario, de *arrojar* la existencia entera en la amplia proximidad de la esencia de todas las cosas.

Aquí abajo, de golpe, se puede uno convertir en una "celebridad" a través de los periódicos y de las revistas. También es el camino más seguro para consagrar nuestros propósitos a la mala interpretación y para caer rápida y definitivamente en el olvido. Por el contrario, la memoria campesina es testimonio de una *fidelidad* simple, probada y sin engaños. Hace poco se murió una vieja campesina aquí arriba. Conversaba muchas veces conmigo y en esas ocasiones surgían viejas historias de la aldea. Había conservado, en su poderosa lengua llena de imágenes, muchas palabras viejas, diversos adagios que hoy la juventud de la aldea ya no comprende y que se han perdido para la lengua viva. El año pasado, en una ocasión en que viví solo durante varias semanas en la *cabaña,* esta campesina de 83 años caminó, subió y bajó varias pendientes para venir a verme. Quería, me dijo, verificar si estaba aún ahí y si no había venido "gente" a robarme aprovechando mi soledad. La noche en que murió, todavía conversó con los miembros de su familia. Incluso media hora antes del *fin* les encargó que enviaran un saludo al "señor profesor". Esa memoria vale incomparablemente más que el "reportaje" más hábil de un diario mundialmente conocido sobre mi pretendida filosofía.

Este discurso de Heidegger ayuda a comprender su respuesta al ofrecimiento de la Universidad de Berlín, que no era más que un *diktat* ministerial resistido por la propia facultad. Una de las razones esenciales del rechazo de Heidegger residía en el hecho de que no quería convertirse en profesor por una vía extrauniversitaria que hubiese podido perjudicar su prestigio. La oposición de la facultad podía explicarse —según las convicciones de Heidegger— porque pertenecía a un mundo conservador, tradicionalista y reaccionario que era necesario superar. Pero esto no bastaba para justificar una oposición evidente contra su persona, que, además, acababa de renovarse. La proposición del ministro Rust implicaba la misión de realizar "un trabajo político particular" con el apoyo incondicional del Ministerio. El traslado a Berlín ciertamente habría podido desembocar, para Heidegger, en la obtención de una cátedra; a partir de ahí habría podido aparecer como *el* filósofo del Tercer Reich. En su comunicado a la facultad, el Ministerio decía que este nombramiento se imponía por "razones de Estado". En otras circunstancias esto podría haber significado para Heidegger dar el gran salto, pero el fortalecimiento progresivo de los sectores burocráticos y conservadores hacía arriesgada la empresa a pesar de contar con el apoyo de los estudiantes, controlados por los SA. Era razonable y lúcido, ante los signos de tempestad, ponerse al abrigo del terruño.

Aunque la propuesta de la Universidad de Berlín fue simultánea a la de Munich, Heidegger sólo hizo alusión a su rechazo de la oferta berlinesa.

La exhortación final no deja de estar bien lograda:

> Por último, he recibido una segunda oferta de nombramiento en la Universidad de Berlín. En tales

ocasiones dejo la ciudad y me retiro a mi *cabaña*. Escucho lo que las montañas, los bosques y las granjas me dicen. Así es que he venido a visitar a mi viejo amigo, un campesino de 75 años. Ha leído en el periódico la oferta de Berlín. ¿Qué dirá? Deja caer lentamente su mirada segura, de ojos claros, en los míos, mantiene la boca rigurosamente cerrada, pone su mano leal sobre mis espaldas con un gesto de gravedad y *sacude* imperceptiblemente la cabeza. Eso quiere decir, inexorablemente: ¡No![252]

El órgano oficial del partido nacionalsocialista Völkischer Beobachter[253] reaccionó y estimó necesario explicar en estos términos el rechazo de Heidegger: "Tal como hemos sabido de una fuente segura, la razón de la negativa sólo puede ser la intención del filósofo de permanecer en la Universidad de Friburgo". La *Deutsche Studentenzeitung* de Munich informaba a sus lectores de la misma manera[254].

# CAPÍTULO VII

# EL FINAL DEL RECTORADO

Si bien Heidegger decidió permanecer en Friburgo, esto no le ahorró dolores de cabeza ni tampoco contribuyó a cambiar el curso de los acontecimientos. Por el contrario, la fracción nacionalsocialista adversa, pese a sus divergencias internas, se reagrupó en un frente homogéneo para pasar a la ofensiva final contra el sector populista, rompiendo así un equilibrio de fuerzas que era ya inestable. Después de la violenta purga de junio-julio de 1934, el *Reichsführer* de los estudiantes Oskar Stäbel y la totalidad de su equipo fueron cesados de sus funciones. El movimiento estudiantil quedó bajo el control del representante del *Führer*, Rudolf Hess, el mayor enemigo de Röhm. Mientras tanto las contradicciones que habían estallado en el plano nacional se hicieron presentes en Friburgo.

Las asociaciones de estudiantes católicos —y en particular las que practicaban el duelo— cedieron a las presiones y llegaron a un acuerdo, en enero de 1934, para asociarse a la "revolución nacional". En función de tal acuerdo decidieron eliminar de sus estatutos el principio confesional. Los *Führer* de las principales asociaciones católicas, Forschbach y Hank, firmaron un convenio con el *Reichsführer* de los estudiantes Oskar Stäbel, abriendo así el proceso que debía llevar a la "metida en vereda" de todas las demás asociaciones católicas menores[255]. Sin embargo,

ésta fue una medida táctica. Por medio del abandono del principio confesional, las asociaciones católicas se unían al movimiento de los jóvenes controlados por el Estado y el partido, pero esto les permitía escapar a la disolución y a la suspensión definitiva. La maniobra de Stäbel era particularmente oportunista, puesto que él siempre había querido la eliminación de estas asociaciones, obedeciendo a una política general violentamente anticlerical.

El primer golpe tuvo como consecuencia la suspensión de la asociación estudiantil católica *Ripuaria* y su filial friburguesa. La suspensión fue ordenada por el *Führer* de las asociaciones católicas, el doctor Forschbach, en evidente acuerdo con los sectores más radicalizados del movimiento estudiantil nazi[256]. La suspensión se dictó la primera semana de febrero de 1934, pero fue anulada por el *Reichsführer* estudiantil Stäbel, quien restituyó a la *Ripuaria* el derecho a seguir con sus actividades aunque abandonando el principio confesional[257]. Dicha medida desautorizaba totalmente a la fracción radical de Friburgo que, a nivel estudiantil, tenía por *Führer* a Heinrich von zur Mühlen, quien había pedido y ejecutado la suspensión de la asociación. Afectaba también al rector Heidegger, puesto que von zur Mühlen había sido, en el plano político, uno de sus colaboradores principales. Precisamente había sido él, junto con el alcalde Kerber y Heidegger, quienes enviaron un telegrama a Hitler manifestándole el apoyo incondicional de la ciudad, de los profesores y de los estudiantes[258]. Heidegger, por otra parte, había apoyado la creación, junto con von zur Mühlen, de la *Völkische Kameradschaft Schlageter*[259]. Y fue también bajo la presión de Heidegger que Stäbel decidió en noviembre de 1933 reemplazar a A. Künzel (un antiguo militante SS) por Heinrich von zur

Mühlen[260]. La medida tomada por Oskar Stäbel fue un duro golpe para Martin Heidegger puesto que él era uno de sus incondicionales. En última instancia, no había sido iniciativa del *Reichsführer* de los estudiantes, sino de una instancia superior. La suspensión de las asociaciones católicas representaba, al fin de cuentas, una violación del Concordato firmado por el Vaticano con el gobierno de Hitler. El Concordato le aseguraba al gobierno cierta tranquilidad porque significaba, de hecho, la neutralidad de la Iglesia católica. La medida tomada por Stäbel seguramente le fue impuesta, ya que iba contra sus propias convicciones. El anticlericalismo radical de la fracción SA amenazaba la estabilidad del Estado y no sólo sus relaciones con la Iglesia, como veremos más adelante. Martin Heidegger le envió una carta a Stäbel para obtener la revocación de la disposición que permitía a la *Ripuaria* continuar existiendo en todo el Reich y en Friburgo.

> Friburgo, 6 de febrero de 1934
>
> El rector de la *Alberts-Ludwig Universität* al *Reichsführer* de los estudiantes alemanes.
>
> Estimado señor Stäbel: hoy he sido puesto al corriente por la prensa de que la suspensión de la asociación católica *Ripuaria* había sido anulada. Esto ha forzado al *Führer* local de los estudiantes, M. von zur Mühlen, a renunciar. No se puede, en ningún caso, pasar por alto esta victoria abierta del catolicismo, precisamente en nuestra región. *Resulta imposible imaginar en este momento un perjuicio mayor para todo el trabajo realizado.*
>
> Conozco la situación y las fuerzas en pugna en esta región desde hace años y hasta en sus más pequeños

> detalles. Me he cuidado bien de no intervenir después de su llamada telefónica y de la carta en la cual me pedía esta suspensión; además, tengo fundamentos para pensar que usted estaba de acuerdo con esta suspensión. Por esta razón avalaré, *incondicionalmente,* la acción del *Führe*r estudiantil. Le ruego que restablezca de inmediato a von zur Mühlen en sus funciones.
>
> Se puede analizar de modo diferente el problema de la supresión del principio confesional. Se continúa cometiendo errores en el conocimiento de la táctica de la Iglesia católica. Este error, un día, nos costará caro. ¡*Heil Hitler!* Su Heidegger[261].

La indignación de Heidegger es tanto más explicable si se considera que, unas semanas antes, había participado en una manifestación por la suspensión definitiva de *todas* las asociaciones estudiantiles católicas, manifestación que, por otra parte, había mostrado que varias personalidades importantes de la dirección de dichas asociaciones se habían expresado, ellas mismas, en favor de su disolución definitiva. Durante la manifestación ante la Casa de los Estudiantes Católicos de Friburgo, el *Führer* de las Asociaciones Católicas declaró: "El viejo ideal de todas las asociaciones es, al fin, una realidad. Todos los estudiantes deben integrarse al Servicio y a las SA. La época de las batallas callejeras y de la acción individual ha sido superada. Y como, por otra parte, las asociaciones y las corporaciones no participaron prácticamente en esto, es legítimo que se plantee el problema de su derecho a continuar existiendo"[262]. En el encuentro, según la *Freiburger Zeitung* del 29 de enero de 1934, "una vez entonado el Canto de los Alemanes y el Canto de Horst Wessel, el rector de la Universidad de

Friburgo, el profesor Heidegger, tomó la palabra. Subrayó que la acción política debe comprometerse siempre con el instante presente: el sentido de la palabra "compromiso" (*Einsatz*) viene, precisamente, de allí. Por esta razón nuestras universidades deben integrar el trabajo político a la actividad educativa. El combate politicoespiritual en el límite sudoccidental del Reich podría ser ejecutado correctamente cuando el movimiento de la juventud (*Jungmannschaft*) haya comprendido que nuestro deber consiste en implantar la voluntad viva de un Estado en el *Volkstum* de nuestra provincia alemánica"[263].

La virulencia de Martin Heidegger contra el catolicismo puede sorprender a primera vista. Pero ese sentimiento no tiene nada de extraño si se tienen en cuenta sus experiencias más precoces y la persecución contra su familia en Messkirch a raíz de las violentas luchas religiosas de las cuales él mismo fue víctima debido a los vínculos profesionales de su padre con la Iglesia.

Sin embargo, hay que buscar más allá el origen de su violenta aversión al catolicismo. Heidegger había puesto toda su energía intelectual y todas sus cualidades humanas al servicio del éxito de la revolución nazi, y defendió posturas que se apoyaban sobre sentimientos muy originales (en cierto modo había sacralizado al pueblo), de manera que la ambigua política de la Iglesia, su juego diplomático, pero sobre todo sus manifestaciones de "revisionismo" se convirtieron en un enemigo mortal. Por otra parte, si el combate de Heidegger para promover la transformación nazi de la universidad apoyándose sobre la base estudiantil acababa de chocar contra un anhelo profundo, más o menos generalizado, de los estudiantes, la situación y el problema que le planteaban los estudiantes católicos eran aún mucho

más complejos. Kreutzberger señala en su libro que los estudiantes católicos de Friburgo representaban el 44 por ciento del estudiantado y que, con relación a las cifras de las demás universidades, su porcentaje era mucho mayor[264]. Incluso mostraban una fuerte tendencia a vincularse con las asociaciones que dependían de la autoridad eclesiástica. Kreutzberger ha podido comprobar que el 70 por ciento de los estudiantes católicos estaban organizados,[265] y que pese a su espíritu antiliberal y antirrepublicano, pese a su nacionalismo extremo y pese a que nunca constituyeron un movimiento de resistencia significativo, nunca se los pudo ganar —como grupo— para un movimiento de creciente anticlericalismo[266]. Sin embargo —y ésta es una prueba del radicalismo del rector Heidegger—, tampoco se puede decir que (por lo menos en el período de 1933-1934) la Iglesia haya obstaculizado el trabajo dentro del movimiento estudiantil. Incluso la firma del Concordato, que legitimaba al gobierno de Hitler, fue interpretado como una llamada a una mayor colaboración. Por otra parte, numerosos teólogos católicos pensaron que el nacionalsocialismo podía permitir restaurar "la idea del Reich" en tanto idea católica de origen, permitiendo así ejercer cierta influencia "desde el interior"[267]. En Friburgo, y a causa de su relación con Martin Heidegger, hay que subrayar el papel jugado en este sentido por el arzobispo Konrad Gröber y también por Engelbert Krebs. Este último había sido, en un comienzo, uno de los consejeros espirituales de Heidegger durante su estancia en el *Konvikt* de Friburgo, había bendecido su matrimonio en 1917 y había hecho todo lo posible para que Heidegger asumiera la cátedra de filosofía de la Facultad de Teología. Se trataba de un sacerdote de posturas radicalmente conservadoras que lo llevaron a ejercer durante la

Primera guerra mundial una intensa actividad proalemana de la que he hablado anteriormente.

Cuando Hitler tomó el poder, Krebs vio en él a un hombre providencial y llamó a los estudiantes católicos a colaborar activamente con su gobierno[268]. Sin embargo, Krebs mantuvo al mismo tiempo actitudes intransigentes y que le valieron ser perseguido por la policía secreta. En su texto *Urkirche und Judentum*[269] criticó duramente el antisemitismo, tanto en su variante racista como en su acepción "espiritualista" y religiosa. Su legajo, conservado en el Centro de Documentación de Berlín, nos muestra que muy pronto fue estrechamente vigilado por la *Gestapo* y que incluso se le llegó a prohibir hablar en público. En cuanto a los estudiantes católicos, durante este período inicial, dieron prueba de una actitud abiertamente favorable al nacionalsocialismo, al menos los sectores más representativos. Los artículos publicados por la revista estudiantil católica *Academia* ofrecen un testimonio elocuente de ello. Además de numerosos artículos consagrados a Schlageter, hay que señalar "Esencia y tareas de las SS y las SA", escrito por un oficial SS,[270] "La constitución de las asociaciones católicas (CV) adoptando *Führerprinzip*"[271] y una serie de notas violentamente antisemitas[272].

Para completar el cuadro, es importante hacer alguna referencia a Oskar Stäbel, el *Reichsführer* estudiantil. Nacido en el sur, como Heidegger, Stäbel era un hombre de confianza del rector friburgués. Esto se percibe en el tono amistoso de la carta que Heidegger le envía en el momento del conflicto sobre la *Ripuaria.* Hemos de mencionar también su intervención conjunta para nombrar a von zur Mühlen como *Führer* de los estudiantes friburgueses. Los vínculos de Stäbel con Röhm eran los de dos camaradas

dentro de las SA. Röhm no sólo lo designó *Reichsführer* sino que además lo cubrió de condecoraciones. Como regalo de Navidad le hizo entrega en 1933 del "Puñal de Honor"; de un lado había grabado la leyenda "Todo por Alemania" y, del otro, "Como signo de cordial camaradería, Ernst Röhm"[273]. Cuando las SA fueron encargadas del trabajo de adoctrinamiento de todas las universidades, Stäbel jugó junto con Röhm un papel importante[274]. Fiel a su oportunismo, Stäbel hizo una declaración de fidelidad a Hitler después del asesinato de Röhm, tratando de ponerse a cubierto con una serie de proposiciones para "despolitizar" la universidad en el sentido en que lo entendía la fracción ahora hegemónica[275].

Pero durante el período que nos proponemos analizar, la actividad política de Stäbel se ajustó a los esquemas de la fracción de Röhm. Otto Strasser, hermano de Gregor Strasser, uno de los más importantes dirigentes SA asesinado en 1934 y, como su hermano, uno de los más importantes ideólogos de la fracción "socialista", escribe en sus memorias a propósito de Stäbel y de la neutralización del movimiento estudiantil: "Después de las SA le tocó el turno a los estudiantes. El doctor Stäbel y el ingeniero Zahringer eran odiados por la reacción. Ellos eran los que habían sostenido la consigna "¡El enemigo está a la derecha!". Los dos fueron destituidos. Stäbel fue encarcelado y reemplazado por Andreas Feickert, un hombre afable, dócil e insignificante que, para empezar, puso fin a la lucha contra las asociaciones estudiantiles reaccionarias"[276].

Para comprender la naturaleza del medio político en el seno del cual Martin Heidegger se alejaría del régimen, queremos en principio describir sucintamente los antecedentes de la crisis desatada alrededor de las SA para volver,

a continuación, en términos generales, sobre las características del trabajo de adoctrinamiento de las SA en las universidades y sobre la brutal fractura que provocó su fin. Las SA aparecieron en un primer momento como "fuerza de choque" del NSDAP. Concebidas tácticamente como una especie de ejército del partido ante la emergencia de una guerra civil, Hitler las concebía estratégicamente como un elemento social nuevo: un instrumento de poder con funciones militares y policiales en el marco de un Estado moderno, y que servían también para "trabajos" de intimidación física o psicológica[277]. Si bien el partido nazi se propuso desde el comienzo separar de manera absoluta lo político de lo militar y, por consiguiente, mantener al partido por un lado y a los activistas militarizados (las SA) por otro, estos últimos fueron los militantes más activos, en particular, en todas las pequeñas ciudades de provincia[278]. Las SA se caracterizaron por un estilo violento y brutal, propio de esquemas de pensamiento "proletarios"[279]. El nombre de SA *(Sturm Abteilung*, Sección de Asalto) le fue atribuido después del primer combate callejero en Munich el 4 de noviembre de 1921 y desde entonces comenzaron a especializarse en prácticas terroristas más refinadas[280]. El papel jugado por Röhm en la época en que se fundó el NSDAP fue decisivo. Röhm era militar de formación y se sirvió de su influencia personal tanto como de su posibilidad de acceso a los arsenales para conseguir una infraestructura armada para la naciente organización. Desde esa época Ernst Röhm pensó en una variante populista-militar del nazismo ("El socialismo alemán"), en el seno de la cual él y sus hombres *(SA-Männer)* estaban llamados a cumplir un papel decisivo. La ocupación francesa del Ruhr facilitó el reclutamiento de fuerzas de resistencia surgidas de "la

base" y coordinadas principalmente por las SA. Pese a los largos períodos de trabajo en común, Hitler jamás confió su defensa exclusivamente a las SA. Desde el comienzo, constituyó, bajo el mando de Himmler, una guardia personal que sería el germen de las SS[281]. Tras el fracaso del golpe de Estado del 8 de noviembre de 1923 que lo llevó a prisión, Hitler se propuso dar al partido una coloración más civil, creando así un primer desacuerdo con Röhm y un primer avance de las SS en la jerarquía. En 1926 se produjo, sin embargo, una nueva promoción de las SA debido al aumento de los conflictos sociales y, en consecuencia, a los combates callejeros[282]. Desde ese momento se atribuyó a las SA el papel de "educador político", al mismo tiempo que el de "entrenador físico". Los programas de educación y de adoctrinamiento ejecutados a continuación en las universidades se caracterizaron por el enfoque improvisado, primario pero también pesado, aburrido y repetitivo[283]. Las SA, además, estaban encargadas de vigilar la disciplina en el interior del partido[284].

Durante mucho tiempo Ernst Röhm fue el "número dos" dentro del NSDAP y su poder se apoyaba en el hecho de que, cuando fue asesinado, tenía bajo su mando a más de 170.000 hombres que, a su vez, controlaban a una masa de 4 millones de personas, organizados en batallones distribuidos en organizaciones que, con el tiempo, debían sustituir a las fuerzas armadas profesionales[285]. Este hecho y el programa político, económico y cultural que preveían las reformas, suponían, por lo menos, un período de desestabilización de la vida social, y dieron nacimiento a una alianza de los sectores y las tendencias más diversas. Esta alianza presionó a Hitler esgrimiendo la amenaza de un golpe de Estado inminente, y fue rápidamente controlada

por el gran capital, lo que Röhm llamaba "la reacción", y llegó a tener la hegemonía en la dirección del partido nazi: Göring, Thyssen y, más tarde, Goebbels. De esta manera se abrió el camino que transformó en 1936 la economía alemana en una economía de guerra, situación que desembocó, en 1939, en la Segunda guerra mundial. La investigación histórica ha demostrado que la tendencia populista del NSDAP no tenía nada de socialista y que sus dirigentes más importantes mantenían vínculos orgánicos y permanentes con el gran capital. Bloch, entre otros, ha explicado que, después de que Otto Strasser abandonó el NSDAP en 1930, no se puede hablar de una "fracción de izquierda" nazi. La enorme influencia del gran capital, en particular de Thyssen, miembro activo del partido desde 1931 y que aportó directamente, hasta 1932, ayuda económica a las SA de Gregor Strasser, prueba claramente que el concepto de izquierda nacionalsocialista carece de realidad.

Pese a ello, la eliminación violenta de la tendencia populista marca un período de cambios cualitativos, sobre todo en lo que se refiere a la definición ideológica del nazismo. Mientras que para unos el acceso de Hitler al poder significaba que se había llevado a cabo una revolución y que sólo faltaba "consolidarla", para la fracción "revolucionaria" las cosas eran muy diferentes. Röhm escribía en julio de 1933: "Se ha logrado una gran victoria, pero no *la* victoria auténtica. En la nueva Alemania se forman batallones pardos y disciplinados de la revolución, codo a codo con las fuerzas armadas, aunque sin formar parte de ellas [...]. El *Führer y* Canciller las necesita para ejecutar el gigantesco trabajo de renovación de Alemania. Las SA y las SS son los pilares fundamentales del Estado nacionalsocialista futuro [...]. Ciertos críticos burgueses,

aliados a nuestro irreconciliable enemigo o "metidos en vereda" aunque ahora se pasean esgrimiendo la cruz gamada, no han comprendido y no comprenderán el sentido de la revolución alemana. Confunden el resurgimiento nacional con la revolución alemana [...]. A éstos, que ahora están sentados en cómodos sillones de la Administración y que predican que todo va mejor, a éstos les decimos que el objetivo no ha sido, ni mucho menos, alcanzado [...]. Ha llegado la hora del fin de la revolución nacional y del comienzo de la revolución nacionalsocialista"[286].

Hasta 1933, el adoctrinamiento en las universidades fue controlado por las SA, y jugaron un papel decisivo. De acuerdo con su programa nacional, su objetivo era "romper las cadenas de las universidades", imponiendo vastos programas de acción ideológica obligatorios que comprendían cursos de educación política pero también temporadas en las que estudiantes y profesores convivían para entrenarse físicamente en actividades de tipo militar y deportivo[287]. La participación en estos "cursos" era indispensable para presentarse a los exámenes. Los datos aportados por Adam acerca de la situación en la Universidad de Tubinga pueden servir para describir aproximadamente lo que ocurría en las demás universidades. En Tubinga, el programa SA comprendía, para el semestre de verano de 1934, un curso general de una semana y ejercicios de tiro y de educación política una vez al mes. Además se fijaron cursos permanentes el jueves por la tarde y por la noche, así como el sábado por la tarde. Hay que añadir a ello las jornadas del 15 al 27 de mayo, el domingo 3 de junio y los días 1, 8 y 15 de julio[288]. La densidad del programa indujo a hacer modificaciones importantes en la organización de los estudios, lo cual generó un creciente descontento y provocó las

protestas de los estudiantes, quienes dejaron de asistir a los cursos SA. La situación se hizo tensa y comenzó a preocupar cada vez más al Ministerio de Educación en Berlín[289].

A las reclamaciones de los estudiantes se añadieron las de los profesores y los ayudantes, consiguiéndose así que se redujeran los cursos impartidos por las SA en la universidad[290]. Pero sólo en julio de 1934, con el asesinato de Röhm y la revisión completa de las atribuciones de las SA, la crisis de la universidad llegó a su punto crítico. La primera medida del Ministerio fue, en efecto, eximir del servicio de las SA y las SS a todos los candidatos a examen. Hacia finales del año 1935 el servicio SA era, en las universidades, una institución absolutamente secundaria[291].

La revisión de la línea política y de las instituciones del partido se anunció oficialmente en el Congreso del Reich organizado por el NSDAP en noviembre de 1934 en Nuremberg. Dentro del marco del congreso, los estudiantes celebraron una reunión extraordinaria, en el curso de la cual el ministro Bernhard Rust y el representante del *Führer* Rudolf Hess (quien controlaba la organización estudiantil) explicaron a los estudiantes el sentido de los cambios decididos. El discurso de Hess es muy explícito y desarrollaba opciones políticas radicalmente opuestas a las que había defendido Martin Heidegger. El hecho de que fuera Hess quien pronunciara este discurso tiene implicaciones políticas evidentes: era uno de los mayores adversarios de las SA y un enemigo declarado de Ernst Röhm[292]. Rudolf Hess comenzó su intervención aclarando que hablaba oficialmente en nombre del Estado y del partido. Dijo estar en condiciones de entender los sentimientos de los estudiantes y, en un sentido paternalista, recordó con emoción sus experiencias en la Universidad de Munich, sus relaciones tempranas con Hitler

y las luchas de entonces. Aunque subrayó el valor que tuvieron para él el movimiento y el intenso trabajo político realizado, reconoció que "con el tiempo, esa actividad no fue muy provechosa para el desarrollo de mis estudios [...]. Os cuento todo esto porque sé que vosotros y la juventud a la que dirigía —particularmente después de la toma del poder—habéis tenido que soportar, en gran medida y de muchas maneras, la situación híbrida de querer y deber estudiar pensando en el futuro y en cumplir con el servicio del partido y en particular con las SA. Los estudiantes han cumplido este trabajo, a menudo, más allá de lo que podían ejecutar de modo responsable [...]. Sé que en el curso de este primer período se han realizado cosas muy buenas. Pero también sé que frecuentemente se dispuso del tiempo de los estudiantes para cosas que en realidad estaban fuera de lo que ellos podían hacer en el marco de sus estudios serios. Sé que todos han pecado alguna vez: la organización política que presionaba en favor de esta o aquella manifestación; las SA, que insistían en repetir una vez más ejercicios totalmente primarios; y también las organizaciones específicamente estudiantiles, que abrumaban a los estudiantes con conferencias y con unas llamadas "veladas de educación política" que poco tenían que ver con la educación [...]. Pero no os dejéis ganar por la amarga experiencia del pasado. Consolaos pensando que se trata sólo del pasado y consolad sobre todo a los estudiantes que os han sido confiados, a vosotros y a vuestros subordinados. A partir de ahora, pondremos orden en las cosas; los estudiantes dispondrán a la vez de lo que en verdad tiene valor en el campo de la educación política y del tiempo suficiente para, de una manera nueva y auténtica, desarrollar su propio espíritu. Habrá tiempo para aprender a pensar —lo que no es tan fácil como se cree—, tiempo

para aprender a trabajar con su espíritu, a exprimirse el cerebro para resolver problemas [...]. Si en el pasado habéis proferido insultos contra instituciones que os robaban vuestro tiempo, en el futuro ya no os acordaréis de estas experiencias"[293].

El cambio era radical, total, y la línea política que lo impulsaba coincidía exactamente con lo que Heidegger consideraba más peligroso; coincidía con lo que había denunciado en su conferencia de Heidelberg como traición al trabajo por el Estado y por la "revolución", o sea, la "resistencia". Para Heidegger, quien siempre había hecho suya la convicción de Röhm, que sostenía que instalarse en el aparato burocrático del Estado y hacerlo funcionar no era más que el comienzo de la transformación completa de la existencia alemana, y que veía en la universidad la instancia social y política de la que debía nacer la verdadera revolución, el giro impuesto por razones tácticas adquiría visos de abandono estratégico. Georg Picht, testigo de la época y amigo de Heidegger, informa que los estudiantes del filósofo "estaban convencidos de que la verdadera revolución debía partir de la universidad y que el momento presente (1933-1934) no era más que un preludio"[294]. El cambio adoptado por la dirección política interrumpía brutalmente aquel "preludio". Heidegger se refirió a este tema: "Por lo que a mí toca, a comienzos del año 1934, el sentido de mi dimisión estaba claro A partir del 30 de junio de ese mismo año quedó *absolutamente* claro. Quien asumiera después de esa fecha la dirección de la universidad podía, a partir de entonces, saber en compañía de quiénes se encontraba"[295]. El 30 de junio de 1934 finalmente se eliminó a Röhm y a la dirección SA con el pretexto de que estaban a punto de ejecutar un golpe de Estado.

Los hechos que se desencadenaron a partir de la dimisión de Heidegger al rectorado de la Universidad de Friburgo fueron recogidos por Hugo Ott en la segunda parte de su trabajo, aunque no hace referencia alguna al contexto político e ideológico en el cual se produjeron los hechos, ni tampoco a la crisis producida por el caso de la asociación estudiantil *Ripuaria.* El enfrentamiento entre Martin Heidegger y las autoridades centrales del partido y del Estado era reflejo exacto del proceso desencadenado en un plano más general. Otto contradice abiertamente la versión de los hechos que dio Heidegger en su texto de 1945, particularmente en lo que se refiere a una pretendida conjura "de los que conspiraban contra todo lo que tenía una coloración nacionalsocialista", vinculada a las autoridades del Ministerio de Karlsruhe. Él considera que el detonante inicial es el conflicto entre Heidegger y la Facultad de Derecho. El ambiente político específico, sin embargo, puede deducirse de los hechos narrados por el mismo Ott pese a que él no saca la conclusión: la Facultad de Derecho —dirigida por Erik Wolf, un incondicional de Heidegger—, en cuyo seno oponentes tales como Eucken, von Bieberstein y von Schwerin jugaban un papel importante, había puesto en cuestión la base jurídica sobre la que Heidegger quería apoyarse para incorporar los ejercicios paramilitares en el semestre de verano de 1934. En otros términos, se trataba de un conflicto sobre el estatuto jurídico de las SA en la universidad. Antes de ese problema hubo otro. El 7 de noviembre de 1933 Erik Wolf le había presentado a Martin Heidegger su dimisión como decano tras una serie de denuncias criticando su gestión. Apoyándose en las disposiciones del *Führerprinzip,* Heidegger rechazó la dimisión: no la aceptaba porque el mantenimiento de Wolf en su cargo

dependía, según la nueva constitución universitaria, de la confianza y del apoyo que le otorgara el rector y no de la aprobación que podía acordarle la Facultad. En su informe, Heidegger le aseguraba a Wolf su total apoyo. Y en la carta dirigida a los demás decanos, sostenía que la reforma universitaria debía pasar por encima de las discusiones y las disputas administrativas para consagrarse a lo esencial[296]. Las quejas de los colegas de Erik Wolf continuaron hasta el momento en que el ministro Wacker sugirió a Heidegger, en una carta del 12 de abril de 1934, que convenía cambiar de decano a finales del semestre de verano. Según la versión de Heidegger, habría sido llamado a finales del semestre de invierno de 1933-34 a Karlsruhe, donde el consejero ministerial Fehrle le habría exigido solicitar inmediatamente la dimisión de Wolf y la del decano de la Facultad de Medicina, von Möllendorf. Él se habría opuesto formalmente y, ante la insistencia del funcionario, le habría presentado su propia dimisión. El documento que Ott encontró en los archivos de Karlsruhe demuestra la inexactitud de la versión de Heidegger. La carta citada está fechada en la época en que, según Heidegger, la situación había sido resuelta por su dimisión. En la carta apenas sugería la posibilidad de un cambio de decano en la Facultad de Derecho, circunstancia deseable para finales del semestre siguiente. Pero la carta oficial del Ministerio deja entender que la autoridad provincial *contaba* con que Heidegger se mantendría en sus funciones y llevaría a buen término el cambio en cuestión.

Heidegger comunicó su dimisión al rectorado a sus colaboradores inmediatos (el canciller y los cinco decanos) en el curso de una reunión, el 23 de abril de 1934. En ese momento se estaba discutiendo la posibilidad de que el

economista Adolf Lampe continuara a cargo provisionalmente de la cátedra ocupada por el profesor Karl Diehl. Heidegger y Wolf se oponían violentamente a ello. En ese contexto Heidegger envió su última comunicación administrativa al Ministerio del país de Bade el 23 de abril de 1934[297]. Hay que señalar también que Adolf Lampe era uno de los más decididos adversarios de Heidegger. Junto con G. Ritter y otros profesores formó parte del tribunal que, después de la guerra, decidió suspender a Heidegger como docente en la Universidad de Friburgo.

Finalmente Ott ha demostrado también que la afirmación de Martin Heidegger según la cual el diario nacionalsocialista del país de Bade, *Der Alemanne,* habría saludado la llegada del profesor Kern al rectorado como la del "primer rector nacionalsocialista de la Universidad de Friburgo"[298] es falsa. En el número del 30 de abril de 1934 el diario se limita a reproducir la decisión ministerial bajo el siguiente título: "Cambio en el rectorado de la Universidad de Friburgo"; en el texto ministerial, Heidegger recibía las gracias por su gestión[299].

Parece, pues, que la iniciativa de su partida recae sobre él mismo. Sin embargo, si bien no se puede hablar de una intriga fomentada por el Ministerio y las fuerzas conservadoras de la universidad, se puede comprobar que su acción apuntaba a tal propósito. Nacionalsocialista, populista a ultranza, "revolucionario", rebelde frente a todo compromiso con la necesidad de respetar un ritmo de desarrollo político por "etapas", Heidegger era un peligro, tanto para la dirección política nazi como para los conservadores, quienes veían amenazada la estructura universitaria en el seno de la cual sus funciones estaban más o menos aseguradas. Para la dirección política, Heidegger representaba un

peligro porque su posición revolucionaria ponía en cuestión todas las alianzas y transacciones necesarias en un momento en que la cuestión fundamental era la consolidación del poder. El pacto entre "lo viejo" y "lo nuevo" que Heidegger denuncia en su texto de 1945,[300] se apoyaba sobre razones políticas insostenibles para él e incompatibles con su opción nacionalsocialista radical. Así es que las motivaciones para apartar a Heidegger eran para unos y para otros muy diferentes. Diferente también era la relación de Martin Heidegger con estos dos grupos. Mientras que la abierta hostilidad de los conservadores no cesaría jamás, los vínculos del partido y de las autoridades con Heidegger eran distintos. Con su dimisión, Heidegger hizo posible el retorno a la "normalidad" de la Universidad de Friburgo. Esto es lo que afirma claramente, desde el punto de vista conservador, el profesor Constantin von Dietze cuando recuerda la situación de aquellos tiempos: "Tras el rectorado de Heidegger, una cierta calma volvió a la Universidad de Friburgo"[301].

## LAS LECCIONES SOBRE LÓGICA EN EL SEMESTRE DE VERANO DE 1934 Y LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DEL NAZISMO

En la primera edición de *Heidegger y el nazismo* se analizaron las circunstancias y el contexto histórico en que se dio la ruptura de Heidegger con las instancias gubernamentales y la administración académica. Su renuncia al rectorado, puesta en escena de modo particularmente violento y por iniciativa suya, fue un acto político que obedecía a razones de fondo. En el vértigo de los acontecimientos, en medio de los cuales la revolución nacionalsocialista

buscaba su propia definición estratégica, y el peligro que Heidegger anunciaba en todas sus declaraciones públicas, el paso del tiempo, sin que el régimen adoptara las medidas necesarias para realizar lo que Heidegger y sus aliados llamaban "la transformación total de la existencia alemana", fueron creando en el filósofo la convicción de tener que asumir él mismo una actitud definitiva. Todo el proceso así estructurado no va a significar una ruptura con el régimen, ni mucho menos la transformación del filósofo en un demócrata disidente. Su alternativa será, precisamente, la de un crítico solidario que, al quedar al margen de las funciones de rector, tenía cierto espacio para poder contribuir a la revolución de modo más efectivo. He descrito además todas las funciones oficiales que Heidegger siguió conservando y los vínculos que mantuvo incluso con las más altas jerarquías del fascismo internacional. Pero su actitud en Alemania iba a ser la de recuperar la soledad, desde la que su primera tarea era la formulación, a nivel filosófico, de una alternativa nazi auténtica que le permitiera reformular su compromiso sin traicionarlo. Esto es lo que Heidegger va a hacer en sus lecciones del semestre de verano de 1934 justo después de haber hecho abandono ostentoso de su cargo de rector. El primer intento de una fundamentación orgánica y sistemática de su versión del nazismo debe de haber sido formulado en un seminario iniciado el 3 de noviembre de 1933: "Sobre la esencia y concepto de naturaleza, historia y Estado". El texto de esta lección parece haber desaparecido y tampoco me ha sido posible encontrar apuntes o anotaciones. En el programa del semestre de verano de 1934, Heidegger anunció una lección sobre "El Estado y la ciencia". Tras su ruptura con la burocracia del régimen en la provincia de Baden cambió

el título de las lecciones por el de "Lógica". Heideggerianos de estricta observancia, como Otto Pöggeler, se apresuraron en ver en este cambio (sin aportar naturalmente ningún documento probatorio) una manifestación de distanciamiento del nazismo, una forma de resistencia, incluso. Esta tesis[302] es antagónica con los hechos. Porque la lección, cuyos apuntes eran hasta ahora absolutamente desconocidos, contiene una versión alternativa al nazismo vigente y ofrece una suerte de fundamento filosófico explícito a la confesión de fe que Heidegger había de hacer a Löwith dos años más tarde. Aquí se puede encontrar precisamente el eslabón perdido entre *Ser y Tiempo* y el nazismo, en la forma de su peculiar racismo del espíritu. El texto mismo de estas lecciones ha sido sistemáticamente ocultado, si no destruido. Como en el caso de las lecciones sobre "La pregunta fundamental de la filosofía", también aquí se ha conservado una copia de las anotaciones hechas durante su transcurso. El legado de Helene Weiss se ha convertido así en una pieza clave para la reconstrucción del pasado heideggeriano; algún día se revelarán otros documentos. La calificación filosófica de Weiss es indiscutible e incluso el mismo Heidegger la avala. En la entrevista póstuma a *Der Spiegel* la calificó como "una de mis alumnas más antiguas y capaces". También en este caso Heidegger silenció el hecho revelado por Ernst Tugendhat de que se negó a doctorarla "por ser judía", pese a sus indiscutibles méritos. Como en otros incontables casos de judíos alemanes, Helene Weiss dejó constancia en su brillante tesis doctoral sobre Aristóteles[303] de todo lo que su trabajo debía al profesor Heidegger, dándole así la oportunidad de poder usar esta declaración en su texto de descargo en *Der Spiegel*. A lo largo del texto van a unirse sistemáticamente todos los

conceptos fundamentales de la filosofía existencial intentada en la obra principal. Pero van a ser movilizados para dar cuenta de todos los problemas y asuntos que la nueva realidad histórica planteaba. Componen una formulación de lo que Heidegger entendía por nazi-fascismo, desde la perspectiva ahora de la ruptura con la línea oficial. Se trata por tanto de una segunda síntesis, cualitativamente distinta a la de la fase militante de 1933 y parte de 1934; una fase militante crítica. El texto comienza situando un horizonte histórico:

> Hasta ahora se ha preguntado por el yo en general y no por el yo individual. Nosotros, en cambio, preguntamos por nosotros mismos. Esta pregunta tal vez deba ser planteada ahora, en esta época, por primera vez. Y no da, por cierto, lo mismo quién plantea la cuestión[304].

Con similar historicismo al que dejó ver en la hermenéutica del fragmento 53 de Heráclito, según el cual ese texto sólo era realmente comprensible *después* de que la revolución nazi hubo transformado las conciencias, también aquí "la pregunta por nosotros mismos" *debe* ser planteada ahora porque el tiempo ha devenido otro, y con él, el ser. Porque esta cuestión

> no ha surgido como la ocurrencia hábil de un ser individual, está rodeada de una tremenda urgencia. La guerra mundial ni siquiera rozó estas preguntas. La guerra mundial, en tanto que poder histórico, no está siquiera inscrita en el futuro. La guerra va a decidirse en la actitud que asumamos ante la prueba que sus acontecimientos ha planteado a los hombres[305].

La Primera guerra mundial no tiene —naturalmente porque terminó de modo distinto al esperado por los militaristas alemanes que la provocaron y desencadenaron— el estatuto ontológico cualitativo que le correspondería por su magnitud cuantitativa. Tampoco esto se ha comprendido y por eso la guerra mundial, por ahora no está inscrita en el porvenir alemán. En cierto modo aún no ha tenido lugar en tanto que búsqueda de la mismidad, y por tanto, a pesar de haber sido desencadenada, no ha sido decidida. La decisión, pendiente, va a ser algo definitivo en la medida en que los alemanes, trasformando del todo su existencia, recuperen su identidad y su rango. Por eso el trabajo histórico decisivo tendrá el doble carácter de epopeya teórica y práctica. El texto va pues a continuar ofreciendo los antecedentes fundamentales de la situación en la que se encuentran los actores y el programa de acción:

> Los que estamos aquí nos articulamos en la educación para el saber que ofrece la universidad. Nos preparamos para ejercer la profesión, proyectamos nuestra voluntad hacia las profesiones. Y en tanto nos vinculamos a las exigencias de la universidad y ésta, por su parte, a las del Estado, queremos la voluntad del Estado, La voluntad del Estado es, sin embargo, la voluntad de dominio de un pueblo sobre sí mismo. Nosotros estamos en el ser del pueblo sobre sí mismo. Nosotros estamos en el ser del pueblo. Nuestro ser-nosotros-mismos es el pueblo[306].

Al caracterizar el desarrollo de la polémica me atreví a decir que el conocimiento cualitativamente nuevo provocado por la publicación de estos fragmentos fue honrado

con el mutismo más absoluto de mis críticos. Ello se debe no sólo a lo complejo de las proposiciones hechas aquí por Heidegger, sino al hecho de que fueran insertadas en una auténtica teoría del Estado y la sociedad, haciendo con ello más complejo el análisis por parte de intelectuales habituados por lo general a la pura hermenéutica abstracta, arbitraria por tanto. La caracterización que aquí hace Heidegger tiene una serie de implicaciones, además del voluntarismo o decisionismo por parte del Estado. Incluye también una teoría de pedagogía social, y en particular una concepción general de la universidad. En la primera formulación resuena inequívocamente un profundo tono crítico, porque el burocratismo que caracteriza la vida universitaria va a ser confrontado con un hecho más fundamental: que *todo* es una expresión de "la vida del pueblo". La "decisión que libera al yo para sí mismo" en la decisión "auténtica" se da ahora de tal modo que "en el instante de este entender acontece también la decisión de ser nosotros mismos: *nosotros somos el pueblo*"[307].

Debido a que va a entender el pueblo no como sociedad o nación, sino —con toda la tradición reaccionaria— como una forma de organismo, el desviacionismo que percibe en marcha en todos los frentes de la sociedad carece de una teoría de la comunidad con bases sólidas. Es este déficit el que Heidegger quiere hacer visible en su crítica a la noción de "decisión" con la que se estaba operando:

> Nosotros preguntamos por el concepto de decisión sólo para decidirnos. ¿En qué consiste, pues, la decisión? ¿En un arrebato momentáneo? "Yo me he decidido por la continuación y la perfección del actual

sistema educativo. Yo voy a rendir en mis exámenes, voy a cumplir con las exigencias de mi profesión y voy a convertirme así en un miembro útil de la comunidad del pueblo. ¡La época del estudiante ocioso ha pasado?" Pero puede que en verdad este ejemplar y honrado estado de resuelto se esté cerrando al acontecer auténtico. ¿Adviene el estudiante al acaecer actual mediante su incorporación al servicio en las SA y otros servicios y organizaciones académicas? 1) Es perfectamente posible que, haciéndolo, permanezca insensible. 2) No es del todo seguro que sean estos servicios lo que cambia el carácter de la universidad. Hoy se cree que se saca a la universidad de su aislamiento cuando se la pone, como en el caso de la nuestra, en "el espacio", mientras que apenas algunos de sus docentes o estudiantes son de este lugar. Y son aún menos los que entienden siquiera el dialecto de nuestra zona. Siempre se cubre con un velo el hecho de que en lo fundamental todo sigue como siempre. Pero para nosotros quiere decir que en realidad se retrocede. Se puede alabar a una universidad en que no sólo se enseña, sino también se investiga, y pese a todo ello puede uno estar cerrado al nuevo acontecer [...]. de lo que se trata en verdad es de ser urgido y arrebatado por lo *esencial* de las cosas del propio ámbito[308].

La práctica totalidad de quienes han intervenido en el debate han ignorado la importancia de la fase en que Heidegger somete a crítica la filosofía en la que el régimen se estaba asentando: los expertos en cuestiones de historia de la educación universitaria, porque ven en esta proposición de Heidegger una teoría difusa y primitiva;

los filósofos puros, porque nunca conceden un espacio relativamente significativo a las cuestiones pedagógicas. Planteadas así las cosas se ha dejado escapar por completo el significado que encierra esta pedagogía existencial desarrollada, aunque sea primitivamente, por Martin Heidegger. Mi interés estriba por lo demás en tratar de describir el papel y la forma que toma esta transición al período crítico en relación con el horizonte filosófico presupuesto. El contexto del debate sobre la concepción nazi de la universidad, particularmente el debate de Heidegger con Krieck y Bäumler, ha sido ya tratado en la primera edición de *Heidegger y el nazismo*. Aquí sólo quisiera mencionar, a modo de complemento importante, el pronunciamiento más violento de Heidegger, denunciando el peligro que encerraba proyectar el burocratismo conservador a la universidad. El retroceso que para él significaba la pérdida de poder de las SA en la universidad, la sustitución de sus actividades paramilitares por una vida "dedicada al estudio", el reemplazar la "revolución permanente" a todos los niveles por un burocratismo nacionalsocialista que sólo pretendía consolidar la estructura estatal general, equivalía a caer en un conservadurismo sin perspectivas:

> El fundamento de esta tendencia exterminadora es el hecho de que, desde hace ya mucho, falta una fuerza educadora básica unificada. Lo que hoy se hace no es una autoafirmación de la universidad alemana, sino un aferrarse a lo ya pasado. Este encubrimiento es llevado a cabo precisamente por quienes creen que hoy revolucionan la universidad mientras que en realidad sólo conservan un cadáver [...]. No hay ninguna reacción

porque tampoco hay una revolución, porque aún no se ha entendido en qué dirección hay que atacar[309].

Al tecnocratismo nazi en boga, Heidegger quiere anteponer su pedagogía existencial y la recuperación de una "revolución educativa que cambie las raíces de la actual universidad sobre la base de una nueva visión de la realidad". La vacuidad del proyecto heideggeriano hará pensar ciertamente en un significado puramente pragmático del conjunto. A saber, en que de lo que en el fondo se trataba era de poner a la filosofía como *matesis universalis* de la vida universitaria, de la totalidad del saber y del conocimiento institucionalizados, con Martin Heidegger en el centro. Ciertamente hay mucho de eso. Pero también quisiera distinguir aquí entre la persona y la obra, es decir el texto. Porque la relativa autonomía de los textos conservados documentan esta preeminencia de la filosofía como una *determinada* forma de concepción de la misma, que no es otra que el historicismo extremo. Es esto lo que aquí interesa y por ello quisiera citar el texto en que Heidegger perfila, con una claridad que *Ser y tiempo* no tenía, lo que entiende por historia.

La determinación de la esencia de la historia se funda en el particular carácter histórico de la época a partir de la cual se realiza esa determinación. No existe una delimitación absolutamente obligatoria de la esencia de la historia. Tampoco se puede postular la concepción de la historia de una época como la absolutamente verdadera y la de otros tiempos como no verdadera. Entonces, diríase, ¡no existe ninguna verdad absoluta! En efecto. Y ha llegado el tiempo de que nos

> acostumbremos, esto es que tengamos muy claro que, por lo pronto, somos humanos y no dioses. Esto no quiere decir que no exista absolutamente ninguna verdad. La verdad es la apertura de lo que es. Lo que es verdadero para nosotros en este sentido de la verdad basta por completo para la vida de un hombre. Una verdad no deviene menos verdad cuando no rige para todos. Un hombre singular puede estar en una verdad para la cual los otros no están maduros ni son capaces de ella[310].

*Ser y Tiempo* es una obra en la que el objetivo que se persigue es una explicación general y de validez objetiva respecto a lo que Heidegger llama "ser". La implementación del *Dasein*, y con él de la temporalidad y la historicidad del ser-en-el-mundo como horizonte a partir del cual el "ser" es comprendido, debía de poder conducir a una teoría general del objeto planteado. A partir de la *no* continuación del texto publicado en 1927 comenzó a desarrollarse en el pensamiento de Heidegger una ascendente dinámica de subjetivización de la experiencia hasta llegar a una suerte de mística estética al final de su vida. No quisiera afirmar que este proceso comienza con su fase de relación con el nazismo y su incorporación al movimiento, pero no cabe duda que, al menos en una medida importante, este proceso de subjetivización experimenta entonces un momento decisivo y sirve además para explicar su reflexión filosófica sobre ese movimiento histórico. El texto que acabamos de citar es un ejemplo de lo dicho. Ante todo niega la posibilidad de que se pueda establecer una teoría general de la historia, esto es de las articulaciones características de la actividad colectiva humana en la naturaleza y en su relación intersubjetiva. En segundo lugar, la historia

parcelada en generaciones y pueblos es a la vez concebida primordialmente como un "rendimiento", producto de un acto de fuerza existencial y por ello cargado de un sentimiento de ansiedad, de búsqueda permanente de autoafirmación. No existe en el Heidegger de esta época la posibilidad de asumir la vida (personal e histórica) desde un punto de vista que no sea el de tomar posesión de la existencia. La parcelación radical de la historia va unida por eso mismo a una valorización de la existencia personal y colectiva humana. Porque si por un lado se niega a aceptar la posibilidad de que una concepción de la historia válida para una época sea absolutamente verdadera, ello no es óbice para afirmar la superioridad de un determinado tipo de actitudes existenciales. El "hombre singular" que "está en una verdad" determinada lo está de un modo y en ciertos casos que los otros son absolutamente incapaces de asumir. La superioridad y la inferioridad pertenecen a la existencia no por la mayor o menor humanidad de los actos (por las virtudes morales), sino por la naturaleza misma, por la composición y la fuerza de la existencia. En este otro texto Heidegger deja las cosas aún más claras:

> Una revolución completa de nuestro ser es una necesidad de la historia, puesto que somos historia. Quedará claro que *el ser histórico es una permanente y siempre renovada decisión, entre la distorsión de nuestro ser histórico y la historia en que estamos*. Mediante esta mutación, nuestro ser va a obtener un nuevo rango, una nueva nitidez, claridad y singularidad[311].

Es en esta nitidez y en el rango que caracteriza a algunas existencias y que excluye a otras donde se funda el

racismo espiritual heideggeriano. En numerosos textos dados a conocer en mi libro se ilustraba la preeminencia espiritual y existencial que el filósofo atribuye a su propio pueblo; aquí sin embargo el discurso no va a referirse solamente a los pueblos europeos. Esto será tratado en la "geopolítica" que Heidegger diseñará en sus lecciones de 1935. Aquí el racismo va a ser caracterizado de modo muchísimo más brutal y primitivo:

> Si retomamos la pregunta por la esencia de la historia, se plantea ciertamente la objeción de que nuestra afirmación "la historia es lo que caracteriza al hombre" es una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia[312].

La historia es reducida así a una suerte de privilegio y deja de ser una situación propia de los seres humanos. Mientras las plantas, los animales o los minerales tienen su propia historia, a saber la historia natural, los así llamados "negros" carecen tanto de una historia natural como de la específicamente histórica. Lo desproporcionado y primitivo del racismo se muestra así inequívocamente, pero a la vez de un modo que caracteriza a toda una filosofía. Heidegger no habla aquí de los africanos, o de pueblos que han realizado su vida de un modo diferente al bloque cultural europeo, americano o asiático. Caracteriza racialmente a todo un grupo humano más allá de toda otra característica. Resulta increíble que precisamente en la época de las aportaciones africanas a la cultura europea (el cubismo, la música y la danza, el teatro) un filósofo de la dimensión de Heidegger pueda seguir hablando en términos tan desproporcionados e indiferenciados, usando un lenguaje aún más

tosco que el de los colonialistas más rudimentarios. Es tan extrema su inhumanidad al respecto que en las lecciones llega a situar a los negros en un estatuto ontológico inferior al de algunas cosas materiales que han tenido el privilegio de haber sido rozadas por el viento de una historia sublime:

> También la naturaleza tiene su historia. Pero, ¿quiere decir esto que asimismo los negros tienen historia? ¿O es más bien que la naturaleza no tiene historia? Ella, la historia, puede diluirse en el pasado, pero, a su vez, no todo lo que desaparece en el pasado es algo que pasa a ser parte de la historia. Cuando se mueven las hélices de un avión, en rigor, no "acontece" nada. Pero cuando ese avión es el que lleva al Führer hasta donde está Mussolini, entonces acaece historia. El avión deviene historia y es, tal vez, cuidado en un museo. El carácter histórico del avión no depende del girar de sus hélices, sino de lo que emerge de esa reunión en el futuro[313].

La vida quiso que lo que iba a emerger de esa reunión fuera nada menos que la preparación de la Segunda guerra mundial. Pero en la época de las lecciones todavía no era eso lo explícitamente entendido por el texto. En cualquier caso, sin embargo, resulta claro el límite del horizonte de la concepción filosófica heideggeriana del momento. Temporalidad e historicidad van a ser vinculadas al acontecer político más inmediato, haciendo uso de sus más originales proposiciones sistemáticas. Así es, por ejemplo, cómo este racismo genérico va a exigir que el hombre "histórico" lo sea precisamente a partir de la dinámica singular que Heidegger había descubierto entre pasado y futuro:

> El *futuro* no es algo repentino y vago, sino algo que es determinado a partir de lo que ha sido, desde "lo sido" anteriormente. Y lo que es es determinado desde el futuro. Lo que es desde lo sido anteriormente es aquel poder fundamental de la historia que, desde más allá de todo lo actual, ya está actuando. Lo que es desde lo ya sido es la *tradición*. Ella es el carácter más propio del acontecer y lleva la determinación propia por sobre nosotros hacia el futuro[314].

En este texto está contenida la interpretación de la temporalidad tal como fue expresada en *Ser y Tiempo*, pero de forma que el cambio paulatino al momento actual se hace ostensible. La historia, concebida entonces como "responsabilidad ante la tradición", implica: "Este *responder es un hacerse responsable.* Hacerse responsable es una forma y modo notable del responder, una correspondencia activa que es asumida en nuestra victoria o nuestra derrota"[315]. La militarización belicosa impide que la vida sea entendida como un quehacer humano alejado de la tensión y la ansiedad que provoca la referencia constante a los grandes "rendimientos", cierra todos los caminos por tanto a una humanización de la existencia y los abre de par en par a la identificación de la historia con la agresión y la revancha. También aquí puede observarse el cambio cualitativo respecto de la conceptualización de *Ser y Tiempo*. Heidegger descubre el concepto de "determinación" (*Bestimmung*): "nosotros experimentamos el tiempo sólo y propiamente cuando hacemos la experiencia de nuestra propia determinación". El asunto resulta de extrema importancia porque Heidegger introduce en él una variación relevante respecto a la plena libertad que caracterizaba al *Dasein* frente a sí

mismo, ante y para sus propias posibilidades de gestar su existencia. La plena apertura que en el existencialismo habría de hacer época (sobre todo en el primer Sartre) experimenta aquí la restricción de que la decisión del existente debe ser llevada a cabo en relación con la tradición, y no fuera de ella. También en *Ser y tiempo* podía observarse la tendencia en cuestión, pero en la medida en que allí se trataba de la herencia, los caminos no quedaban del todo cerrados. Aquí la opción va a ser la de elegir la propia mismidad cultural y racial o no asumirla y caer en la barbarie "cualquiera venida del exterior". Y todo ello en el horizonte de "victoria o derrota" de una existencia entretanto sacralizada.

En este punto, Heidegger va a encontrar otros conceptos que caracterizan el fenómeno de la relación con la determinación. Los tres que definen "en unidad originaria" la determinación son: el "cometido", el "trabajo" y el "estado de ánimo". Los tres conceptos son definidos en los siguientes términos:

> El *cometido* queda predeterminado a partir de nuestra misión, a partir de lo que, desde lo sido anteriormente, aunque distorsionado, es en nosotros. En el cometido radica el legado del origen. Del mismo modo como nuestra existencia está en su cometido, así también se sitúa en su determinación. Determinación es el ser llevado hacia adelante para realizar la misión[316].

La parcelación de las perspectivas existenciales queda así plenamente fijada. La actividad correspondiente para realizar el cometido frente a la misión es el trabajo. Este concepto que va a devenir fundamental también está

fundado en el desarrollo hermenéutico de *Ser y Tiempo,* pero su articulación en los nuevos tiempos es consecuente y debe explicarse en función de ellos. En *Heidegger y el nazismo*[317] se explicó el contexto histórico institucional y el político-biográfico del problema. Se trata de un concepto clave, porque va a definir la articulación heideggeriana con el nazismo como construcción doctrinal. Toda la versión heideggeriana gira en torno a él en las dos piezas fundamentales: *El llamamiento al servicio del trabajo y El estudiante alemán como trabajador*. Ahora sólo cabe completar esos análisis con la definición dada en relación con la determinación:

> El trabajo del hombre histórico no es una ocupación cualquiera. Trabajo es la misión que lleva a la determinación. Ella reúne nuestro quehacer en el momento histórico en cuestión y es su causa. *Trabajo es el presente del hombre histórico* [...]. Nosotros tenemos experiencia del tiempo sólo en el ser-determinado, en el cometido y en la misión. El tiempo es la determinación del trabajo que surge mediante la misión.

Y aludiendo claramente a los programas de reocupación del gobierno nazi, Heidegger agrega:

> El *paro* es una perturbación del espíritu porque la falta de trabajo deja en el vacío el ser entregado y la disposición de las cosas[318].

El "estado de ánimo", que también correspondía a la terminología y la conceptualización de *Ser y tiempo*, va a ser redefinido y actualizado:

> Nosotros somos determinados por estados emotivos de ánimo, mediante un estado de ánimo. El trabajo se adelanta desde lo sido hacia el futuro. El estado de ánimo fundamental determina el todo que son el cometido y el trabajo. Cuanto más poderosos son los estados de ánimo fundamentales, tanto más ocultos son. Se revelan en la obra. Todo gran acto de un pueblo proviene de su estado de ánimo emotivo fundamental[319].

Esta tríada ontológica básica será explícitamente puesta en relación con el racismo más patente, uniendo así los cabos mediadores entre el discurso filosófico de *Ser y Tiempo* y el discurso filosófico nazi:

> La sangre, el rango de la sangre, puede ser una determinación fundamental del hombre sólo cuando es determinada por él ánimo. La voz de la sangre proviene del estado de ánimo fundamental del hombre, y ello es posible porque el ser de nuestra existencia es determinado mediante el trabajo[320].

El conjunto de estos planteamientos fundará una nueva visión ontológica que va a estar más allá de la ciencia y será la forma originaria del *nuevo* saber del ser:

> El ser, sin embargo, no se nos revela originariamente en el conocimiento científico de objetos, sino en los estados emotivos de ánimo del trabajo que vibra en ellos y a partir de la determinación histórica de un pueblo que determina todo esto[321].

Lo dicho rige acerca de la estructura ontológica de la historia y su historicidad. El modo y el ritmo en el que esa

historia se realiza brindan un complemento homogéneo con la conceptualización de la obra principal:

> Lo propiamente histórico radica siempre en la virtud reveladora de los grandes instantes y su poder revolucionario, que reúne en sí todo el acontecer. No, empero, allí donde vulgarmente se busca la historia, en el suave pasar de los instantes, cuyas extinciones y acabamientos se suelen interpretar como desarrollo y para el cual los grandes instantes no son otra cosa que alteraciones o irrupciones[322].

La parcelación de la existencia para cumplir con los deberes ya prefijados desde siempre en la tradición se va a proyectar sobre el modelo social. Aquí Heidegger proyecta su filosofía sobre una teoría totalitaria de la sociedad y el Estado:

> La libertad no es la desvinculación de un hacer o un dejar de hacer, sino la imposición de la inevitabilidad del ser, el asumir el ser histórico en la voluntad sapiente, el resellar la inevitabilidad del ser en su señorío que adviene desde el orden estructurado de un pueblo [...]. Asumir la libertad del ser histórico es en sí legitimar el poder del Estado como la estructura esencial de una misión histórica. Porque el ser de la existencia histórica humana está fundada en la temporalidad, esto es en la preocupación (*Sorge)*, el Estado es algo esencialmente necesario. El Estado no como un ser abstracto, ni tampoco como algo deducido de un imaginario derecho en sí y relativo a una naturaleza humana intemporal, sino el Estado como la ley esencial

> del ser histórico sólo gracias a cuya articulación el pueblo se asegura permanencia histórica, esto es la conservación de su misión y la lucha por su cometido. El Estado es el ser histórico del pueblo[323].

La acentuación irrestricta de la historicidad como horizonte devenido fundamental va a invertir los términos más o menos tradicionales en que el problema había sido planteado. El enorme conjunto de conceptos trabajados hasta este instante de su biografía filosófica quedará subsumido en el nuevo historicismo, que desde ahora estará explícitamente vinculado a la función histórica sacralizada del pueblo alemán:

> El hombre, el pueblo, el tiempo, la historia, el ser, el Estado no son en modo alguno conceptos abstractos que sirven para ejercitarse en el juego de elaborar definiciones, porque el entender esencial es siempre un acto histórico, esto es un decidirse desde lo sido para lo futuro[324].

Llegado a este punto, Heidegger puede definir integralmente el nazi-fascismo tal como su variante existencial se lo sugería. El verdadero nazismo, no el de los desviacionistas instalados en las instancias académicas del poder, el "socialismo alemán" es la construcción del ser histórico,

> no equivale a una pura mutación de la economía, no designa un estéril igualitarismo ni una glorificación de lo mediocre. No es tampoco un bienestar para todos los que han perdido su vínculo con la capacidad de defenderse, significa hacerse cargo de los rangos y la

estructura del ser histórico, y busca por eso la jerarquía de rangos según la profesión y la obra, busca el honor intachable de todo trabajo, la incondicionabilidad del servicio como vínculo esencial con la inevitabilidad del ser[325].

# NOTAS DE LA SEGUNDA PARTE

1. "Begegnungen in vier Jahrzehnten" en: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Pfullingen, 1977, pp. 245-246.

2. G. Ritter. Entrevista concedida a H. Heiber (1962), Archivos del Institut für Zeitgeschichte, Munich.

3. Kuhn, "Die deutsche Universität am Vorabend der Machtergreifung" en: *Die deutsche Universität im Dritten Reich*, Munich, 1966, p. 15.

4. *Op. cit.*, pp. 34, 38.

5. *Op. cit.*, pp. 24, 26.

6. *Op. cit.*, pp.30,35.

7. Otto Roegele, "Der Student im Dritten Reich" en: *Die deutsche Universität im Dritten Reich*, p. 139; H. P. Bleuel/E. Klinnert, Deutsche Studenten auf dem Weg ins Dritte Reich, Ideologien, Programme. Aktionen 1918-1933, Gütersloh, 1967; Michael Kater, Studenten und Rechtsradikalismus in Deutschland, 1918-1933.

8. O. Roegele, *op. cit.*, p. 139.

9. *Op. cit.*, *loc. cit.*, y K. D. Bracher, *Op. cit.*, pp. 420 y ss.

10. Kuhn, *op. cit.*, pp. 40-41.

11. J. Pascher, "Das Dritte Reich erlebt an drei deutschen Universitäten" en: *Die deutsche Universität im Dritten Reich*, p. 51.

12. O. Roegele, *op. cit.*, pp 140-141.

13. H. J. Düning,, "Der SA Student im Kampf für die Universität" en: O. Roegele, *op. cit.*, p. 140.

14. *Ibid.*

15. O. Roegele, *op. cit.*, p. 141.

16. *Loc. cit.*

17. G. Ruhle, Das Dritte Reich, Dokumentarische Darstellung des Aufbaues der Nation, tomo I, Berlín, 1933, p. 156 y H. Maier,

"Nationalsozialistische Hochschulpolitik" en: *Die deutsche Universität im Dritten Reich*, p. 75.

18. H. Maier, *op. cit.*, p. 82.

19. K D. Bracher, Die nationalsozialistische Machtergreifung, Colonia/Opladen, 1960, pp. 383, 430-431.

20. K D. Bracher, *op. cit.*, pp. 434-436.

21. En lo que concierne a los comienzos del movimiento estudiantil bajo la República de Weimar, hay que señalar sobre todo el trabajo de Wolfgang Kreutzberger, Studenten und Politik Der Fall Freiburg i. Br., Gotinga, 1972; pero también el de A. G. von Olenhusen sobre las persecuciones racistas en la Universidad de Friburgo: "Die nationalsozialistische Rassenpolitik und die jüdische Studenten an der Universität Freiburg 1933- 1945" en: *Freiburger Universitätsblätter*, 1964, Heft , pp. 72 y ss.

22. La toma del poder por los nazis en el país de Bade ha sido particularmente bien analizada en el trabajo colectivo de E. O. Bräunche, W. Köhler, H. P. Lux y Thomas Schnabel, 1933. Machtergreifung in Freiburg und Sädbaden, Friburgo, 1983 y Thomas Schnabel, "Von der Splittergruppe zur Staatspartei. Voraussetzungen und Bedingungen des NS Aufstiegs in Freiburg i. Br.", en: *Zeitschrift des Breisgau Geschichtsvereins. Schauins-Land*, Heft 102, Friburgo, 1983.

23. Th. S. Schnabel, *op cit.*, p. 34.

24. *Op. cit., loc. cit.*

25. *Op. cit.*, p. 36.

26. *Ibid.*

27. *Op. cit.*, pp.36-37.

28. *Op. cit.*, p. 37.

29. Gerd Tellenbach, Aus erinnerter Zeitgeschichte, Friburgo, 1981, p. 46.

30. Cf. Internationaler Suchdienst Arolsen (1969) Über Haftstätten unter dem RF-SS.

31. *Op. cit.*, p. 38.

32. *Op. cit.*, p. 39.

33. P. Sauer, Die Schicksal der jüdischen Bürger Baden-Württembergs während der NS Verfolgungszeit 1933-1945. Stuttgart, 1969.

34. Cf. la información del Breisgauer Zeitung del 4 de mayo de 1933.

35. H. Ott, "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933-1934. I Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. durch Martin Heidegger im April 1933" en: *Zeitschrift des Breisgau Geschichtsvereins. Schau-ins-Land*, Heft 102, Friburgo, 1983, pp. 121-136.

36. H. Ott, *op. cit.*, p. 123.

37. H. Ott, *op. cit.*, p. 125.

38. *Ibid.*

39. H. Ott, *op. cit*, pp. 127-128.

40. G. Ritter, *op. cit.*

41. H. Ott, *op. cit.*, pp. 130131.

42. G. Ritter, *op. cit.*

43. Cf. Actas Schadewalt, en el Document Center, Berlín. Sobre los cursos, cf. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 81, 96.

44. H. Ott, *op. cit., loc. cit.*

45. *Op. cit.*, pp. 123-124.

46. Telegrama de Himmler, Document Center, Berlín.

47. Curriculum redactado por Kerber para el comandante de las SS en Actas F.Kerber, Document Center.

48. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 144.

49. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 258-262.

50. Actas F. Kerber, Document Center.

51. Sobre Eucken, véase Ritter, *op. cit.*

52. Sobre la aplicación de la doctrina del Führer en las universidades, véase Hans Maier, *op. cit.*, pp. 79 y ss.; D. Zauberzweig, *op. cit.*; H. Heigert, "Der Selbsmord der deutschen Studentenschaft" en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5 de abril de 1958; K.D. Erdmann, "Professoren unter Hitler", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 16 de junio de 1965; E. Y. Hartshorne, The German Universities and National Socialism, Londres, 1937; Kasper/Huber/Kaebsch/ Senger, Die deutsche Hochschulverwaltung. Sammlung der das Hochschulewesen betreffenden Gesetze, Verordnungen und Erlasse, Berlín, 1942-1943; Ernst Nolte, "Zur Typologie des Verhaltens der Hochschullehrer im Dritten Reich" en: *Das Parlament* del 17 de noviembre de 1965.

53. Actas Wilser en el Document Center, Berlín.

54. J. Wilser, "Angewandte Geologie im Feldzuge. Kriegsgeologie" en: *Naturwissenschaft*, 1920, pp. 645-656.

55. Cf. su artículo "Das Erdöl in der Weltwirtschaft", donde afirma el carácter particularmente bélico de toda competencia económica, Berlín, junio de 1927, pp. 544-545.

56. Actas Hilling, Document Center, Berlín.

57. Actas Wolf, Document Center, Berlín.

58. Document Center, Berlín.

59. *Loc. cit.*

60. *Loc. cit.*

61. *Loc. cit.*

62. Hans Mortensen, "Die Litauerfrage in Ostpreussen" en: *Mitteilungen der Geographischen Fachschaft der Universität Freiburg*, Heft 13/ 14, 1932/33.

63. Document Center, Berlín.

64. *Loc. cit.*

65. H. W. Petzet, "Martin Heidegger" en: *Bremer Nachrichten*, Nº 276 del 5 de octubre de 1930. Legajo de Hans Spemann, Senkenbergische Bibliotek, Francfort.

66. Texto de un discurso dc Spemann ante el Primer Congreso de la Asociación de los Estudiantes Nacionalsocialistas, Friburgo, 10-12 de junio de 1938, reeditado en un número del Anuario *Alemannenland. Volkstum und Reich. Ein Buch vom Oberrhein*, Stuttgart, 1939.

67. E. O. Bräunche, *op. cit.*, p.8.

68. E. O. Bräunche, *op. cit.*, p. 9.

69. *Op. cit.*, p. 15.

70. A. L. Schlageter, Gesammelte Aufsätze aus der Monatschrift des C.V., Munich, 1932.

71. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 50.

72. *Op. cit.*, §47.

73. *Op. cit.*, §60.

74. *Op. cit.*, § 72-77.

75. *Op. cit.*, § 54.

76. *Op. cit.*, § 56.

77. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 141.

78. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 158-159.

79. A. Hitler, *op. cit.*, p.2.

80. *Op. cit.*, pp. 180-181.

81. *Der Alemanne* del 28 de mayo de 1933, en Schneeberger, *op. cit.*, pp. 50-56.

82. Heuberger Volksblatt, 26 de mayo de 1933.

83. A. Kleinberger, "Gab es eine NS-Hochschulpolitik?" en M. Heinemann, *Erziehung und Schulung im Dritten Reich*, Stuttgart, 1980, tomo II, pp. 930.

84. A. Bäumler, Männerbund und Wissenschaft, Berlín, 1934, y E. Krieck, Bildung und Gemeinschaft, Berlín, 1934.

85. E. Krieck, *op. cit.*, p. 31.

86. E. Krieck, Nationalpolitische Erziehung, Leipzig, 1932, pp. 165-167.

87. *Op. cit.*, pp. 167- 171.

88. *Op. cit.*, p. 168. Véase igualmente G. Müller, Ernst Krieck und die NS Wissenschaftsreform, Francfort, 1978.

89. Heiber, *op. cit.*, y Maier, *op. cit.*, p. 168.

90. Martin Heidegger, La autoafirmación de la universidad alemana 2ª ed. Breslau 1934, p.5.

91. *Op. cit.*, p. 5.

92. *Op. cit.*, p. 6 y ss.

93. *Op. cit.*, p. 8.

94. *Op. cit.*, p.10.

95. *Op. cit.*, p.9.

96. *Op. cit.*, pp. 11, 12.

97. *Op. cit.*, pp. 13, 14.

98. *Op. cit.*, pp. 14, 15.

99. *Op. cit.*, pp. 15, 16, 17.

100. Cf. el discurso de Hitler referido al servicio del trabajo en Jacobsen/Jochmann, Ausgewählte Dokumente zur Geschichte des Nationalzozialismus 1933-1945, Bielefeld, 1966.

101. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 20.

102. *Der Alemanne*, 6 de mayo de 1933, pp. 9-10.

103. Munich, 20 de julio de 1933.

104. A. Rein, Die Idee der politischen Universittät, Hamburgo, 1933.

105. H. Heyse, "Idee der Wissenschaft und die deutsche Universität", Königsberg, 1933, en: *Der Deutsche Student. Zeitschrift der Deutschen Studentenschaft*, Breslau, cuaderno de mayo de 1934, p. 308.

106. H. Freyer, Das politische Semester Ein Vorschlag zur Universitätsreform, Jena, 1933.

107. J.W. Mannhardt, Hochschulrevolution, Hamburgo, 1933.

108. Unger, Das Schriftum zum Aufbau des neuen Reiches 1919-1934, Berlín, 1934.

109. *Der Deutsche Student*, cuaderno de agosto / septiembre, p.21.

110. "Die politische Universität und die Wissenschaft", cuaderno de diciembre de 1933, p. 9.

111. *Gnomon*, 1933, pp. 440-444.

112. "Die Sendung der deutschen Universität in der Gegenwart" en *Volk im Werden,* p. 32.

113. "Politische Universität und Deutsche Universität. Die Doppelaufgabe" en *Kölnische Zeitung* del 30 de julio de 1933.

114. An 16, 1932-1933, pp. 802-806.

115. Essen, 13 de noviembre de 1933.

116. Editorial del 13 de agosto de 1933.

117. II. 1933, p. 306.

118. Berlín, 1de octubre de 1933, p. 504.

119.21 de julio de 1933.

120. E. Baumgarten, *Mitteilungen der Deutschen Altgilde Freischar,* Nº 2, Dortmund, 1934, p.5.

121. La *Critica Rivista di litteratura, storia e filosofia,* Nápoles, 1933.

122. *Ibid.*

123. Extractos de la correspondencia entre Croce y Karl Vossler sobre Heidegger han sido publicados por G. Schneeberger,op. cit.,p. 110-112.

124. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 30.

125. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 28-29.

126. Se puede seguir en detalle el debate sobre la prohibición de los duelos en la revista estudiantil de la época *Burschenschaftliche Blätter.*

127. Berlín, 1934-1935.

128. W. Kreutzberger, *op. cit.*, pp. 88-94.

129. W. Kreutzberger, *op. cit.*, p. 173.

130. Erich Stern, "Macht oder Recht? Die grundsätzliche Bedeutung der jüngsten Vorgänge in Freiburg" (Archivo Universidad de Friburgo).

131. K.C. Blätter, *Monatsschrift der im Kartell-Convent der Verbindungen deutscher Studenten jüdischen Glaubens vereinigte Korporationen,* Berlín, Aix-la-Chapelle.

132. Neo-Friburgia, actas de la Universidad de Friburgo, XIV/ 1-146, semestre de verano de 1933, en W. Kreutzberger, *op. cit.*, p. 173.

133. *Sonntagsblatt* del 19 de junio de 1932.

134. Documentos en: *Generallandesarchiv*, Karlsruhe GLA 235/8048.

135. *Ibid.*

136. *Ibid.*

137. *Der Alemanne*, del 8 de mayo de 1933.

138. Actas de los archivos de la ciudad de Friburgo, C 4/XII/ 30/7, en E.O.Bräunche, *op. cit.*, p.49.

139. Actas de los archivos de la ciudad de Friburgo, *loc. cit.*

140. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp.33-35.

141. "Deutsche Studentenschaft. Akademische Korrespondenz. Sonderdienst", Berlín, 25 de abril de 1933.

142. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 42-43.

143. W. Kreutzberger, *op. cit.*, pp. 40-45.

144. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 69-71.

145. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Munich, 1977, p. 101 y *Notizen zu Heidegger*, Munich/Zunch, 1978, pp. 13, 50, 168, 274.

146. *Freiburger Studenten Zeitung* del 3 de noviembre de 1933, en G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 135-136.

147. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 118.

148. *Op. cit.*, p. 18.

149. *Op. cit.*, p. 60.

150. *Op. cit.*, pp. 90-91.

151. *Op. cit.*, p. 66.

152. *Op. cit.*, p. 63.

153. *Op. cit.*, p. 137.

154. *Op. cit.*, pp. 166-167.

155. Hugo Ott, *Generallandesarchiv* de Karlsruhe. Estos documentos han sido comentados por él in *extenso* en el *Badische Zeitung* del 6 de diciembre de 1984.

156. GLA 235, N° 8819.

157. *Badische Zeitung*. Una primera alusión a esta carta se encuentra en H. Ott, *op. cit.*

158. W. Kreutzberger, *op. cit.*, pp. 166-167.

159. *Heuberger Volksblatt*, 25 de noviembre de 1933.

160. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 156.

161. *Op. cit.*, p.157.

162. *Op. cit.*, pp. 180-181.

163. *Op. cit.*, p. 2.

164. *Op. cit.*, p. 180.

165. *Op. cit.*, *ibid.*

166. *Op. cit.*, *ibid.*

167. Cf. las cifras sobre la situación social y económica en el país de Bade y en Friburgo, en la obra de E.O. Bräunche, pp. 15- 18.

168. *Op. cit.*, p. 22.

169. *Op cit.*, p. 23.

170. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 184-186.

171. *Op. cit., ibid.*

172. *Op. cit.,* p. 204.

173. *Op. cit.*, pp. 22-23.

174. *Op. cit.*, p. 40.

175. *Op. cit.*, p. 167.

176. Acta H. Haubold, Aktennotiz del 11 de noviembre de 1942.

177. G.Schneeberger, *op. cit.*, pp. 184 y ss.

178. M. Heidegger, Das *Rektorat* 1933/34 *Tatsachen und Gedanken*, p. 36.

179. *Op. cit.*, p. 36.

180. H. Ott, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i.Br.* 1933/34, manuscrito, p.9.

181. *Bundesarchiv Koblenz* R 129/976, H. Ott, p.11.

182. Archivos del Institut für Zeitgeschichte/Munich, MA-228 S 25071.

183. *Ibid.*

184. W.G. Oschilewski, *Zeitungen in Berlin. Im Spiegel der Jahrhunderte*, Berlín, 1975, pp. 106 y ss.

185. "Geht so Deutsche Studentenschaft?" en *Deutsche Zeitung 98b, Abendausgabe* del 27 del abril de 1933.

186. *Loc. cit.*, S 25064.

187. M. Heidegger, *Das Rektorat* 1933/34, p.33.

188. *Der Heidelberger Student*, N° 6 del 13 de julio de 1933.

189. Joseph Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich,* Princeton/N. Jersey, p. 203.

190. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 73-75.

191. *Loc. cit.*, p. 74.

192. *Loc. cit.*, p. 74.

193. *Loc. cit.*, p. 75.

194. *Loc. cit.*, p. 75.

195. *Ibid.*

196. *Ibid.*

197. G. Tellenbach, pp. 41-42;

198. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 75.

199. Karl D. Erdmann, "Wissenschaft im Dritten Reich", Kiel, 1967, en: *Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft. Neue Folge*, N° 45, p. 9.

200. L. Wolf, "Die Stellung der Natur —und Geisteswissenschaften in dem Neuen Reich und die Aufgabe ihrer Fachschaften" en *Kieler Vorträge über Volkstum— und Grenzlandfragen in dem nordischbaltischen Raum*, Neumünster 1933.

201. *Op. cit.*, p. 4.

202. *Op. cit.*, p. 9.

203. H. Heimpel, "Der gute Zuhörer" en *Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 116.

204. Cf. también *Kieler Neueste Nachrichten*, del 16 de julio de 1933.

205. Bundesarchiv de Coblenza, R 43 II.

206. B. Reimann, "Die Niederlage der deutschen Universitäten", *Neue Zürcher Zeitung* 3/4 de diciembre de 1983, p. 69.

207. Carta del profesor Tillmann y respuesta de la Cancillería en Bundesarchiv, *loc. cit.*

208. *Führer-Lexikon*, pp. 75-76 y Bollmus, *Das Amt Rosenberg und seine Gegner*, Stuttgart, 1970, p. 28.

209. Bundesarchiv, *loc. cit.*

210. *Ibid.*

211. El conjunto de estos documentos puede ser consultado en Bundesarchiv, *loc cit.*

212. Sobre Spranger y su actuación posterior durante el nazismo, consultar U. Henning, F. Schmidt, B. Wallek, *Eduard Spranger Texte für die Mittwochgesellschaft* 1935-1944, Munich, 1988.

213. K A. Moehling, *Martin Heidegger and the Nazi Party: An Examination,* Northern Illinois University, 1972, Anexo.

214. H. Ott, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freihurg i.* Br 1933/34, manuscrito, nota 14.

215. H. Ott, *op. cit.*, p. 10.

216. Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Verband der deutschen Hochschulen, Rep. 76 Va. Sekt. I Tit. IV. Allg. Universitätssachen IV Abt. N° 49.

217. Deutsches Zentralarchiv de Potsdam.

218. Deutsches Zentralarchiv de Potsdam, 70 Re 8, *Verband dt. Hochsch. Kulturpol. Arbeitsgemeinschaft Dt. Hochschullehrer*

219. Lista completa, *loc.cit.*

220. Sobre las rivalidades entre Krieck y Bäumler, véase Heiber, *Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands,* Stuttgart, 1967, pp. 580-590.

221. Sin fecha, Deutsches Zentralarchiv de Potsdam, *loc. cit.*

222. *Loc. cit.*

223. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 138 139 y 142, con una fotografía.

224. K D. Bracher, *op. cit.*, *Supra*, n. 19.

225. Akten betr. Hochschulwesen und Studien in Deutschland. Bd. 24 u. 25 Wissenschaft, Hochschulwesen Deutschland. Debo la información a Uwe Hennig, Max-Planck Institut, Berlín.

226. Cf. en el anuario del alcalde Kerber, *Reichstrasse 31. Von der Ostmark zum Oberrhein. Natur-Volk-Kunst,* Stuttgart, 1938, el artículo de Ritter: "Freiburg als vorderösterreichische Stadt", pp. 199-207.

227. Se conservan en los archivos de la Universidad Humboldt, Berlín/R.D.A. Akte der Friedrich-Wilhelm Universität zu Berlin, betr. Professor Phil. Fak: Littr.P. vol. 25.

228. N° 279015, Actas Petersen, Document Center, Berlín.

229. Archivo de la Universidad de Humboldt, *loc. cit.*

230. Claudia Schorcht: *Philosophie an den bayerischen Universitäten. 1933-1945*, Erlangen 1990. Informe de Heidegger en *op. cit.*, p. 161.

231. Las actas correspondientes se conservan en el Bayerisches Hauptstaatsarchiv (Sign. MK 39700) y debo su descubrimiento a una información del profesor Aharon Kleinberger de la Universidad de Jerusalén.

232. *Loc. cit.*

233. *Loc. cit.*

234. Loc. *cit.*

235. *Loc. cit.*

236. *Loc cit.*

237. *Loc cit.*

238. "Vom Deutsch deutscher Philosophen" en *Muttersprache*, enero de 1934, cuaderno 1, cit. en G. Schneeberger, *op. cit,* pp. 171-174.

239. "Deutsch Denken und Welsch reden, nein! Man spricht Deutsch im Dritten Reich!" en *Bergwerk-Zeitung,* N._ 25 del 25 de enero de 1934, en G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 191 193.

240. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 183.

241. H. Naumann, *Germanischer Schicksalsglaube,* Jena, 1934.

242. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 225-228.

243. Texto del discurso en *Klassiker in finsteren Zeiten,* Marbach, 1983, tomo I, pp. 116 y ss.

244. K Losemann, *Nationalsozialismus und Antike,* Hamburgo, 1977.

245. Sobre estos datos acerca de Krieck, cf. G. Müller, Ernst Krieck und die nationalsozialistische Wissenschaftsreform, Weinheim/Basilea, 1978.

246. G. Schneeberger, *op cit.*, p. 171.

247. *Op. cit.*,p.216.

248. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 215.

249. *Loc. cit.*

250. Minder, *op. cit.*, pp. 119, 138-139.

251. A. Hitler, Mein Kampf, p. 140. Véase también Walther Darré, *Bauerntum als Lebensquelle der nordischen Rasse,* Munich, 1928.

252. Texto completo en G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 216-218.

253. Ejemplar del 31 de octubre de 1933, edición para el sur de Alemania.

254. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 135.

255. *Op. cit.*, pp. 197- 198.

256. *Op. cit.*, p. 205.

257. *Op. cit.*, p. 205.

258. *Op. cit.*, p. 144.

259. Actas Künzel en el Document Center, Berlín.

260. G. Schneeberger, *Op. cit.*, p. 140.

261. Texto en G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 205-206.

262. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 194-195.

263. *Ibid.*

264. W. Kreutzberger, *Op. cit.*, pp. 56 y ss.

265. *Ibid.*

266. *Op. cit.*, p. 117.

267. Klaus Breuning, *op. cit.*, *passim.*

268. "Die Aufgabe der Universität im Neuen Reich" *en Academia*, Nº 94, p. 93.

269. *Die Morgen-Reihe* / 2 Schrift, Berlín, 1926.

270. Números 1, 2, 3 y 5 de mayo, junio, julio y septiembre de 1933.

271. Números 6 y 7 de octubre y noviembre de 1933.

272. Nº 11/12 de marzo/abril de 1934.

273. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 175.

274. W. Sauer, *op. cit.*, p. 264.

275. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 230-233.

276. Die *Bartholomäus-Nacht,* Zürich, 1935, pp. 160-161.

277. W. Sauer, *op. cit.*, pp. 195-196.

278. *Ibid.*

279. *Op. cit.*, pp. 197- 198.

280. *Op. cit.*, p. 200.

281. *Op. cit.*, p. 204.

282. *Op. cit.*, pp. 205-207.

283. *Op. cit.*, pp. 209-211.

284. *Op. cit.*, pp. 213-214.

285. *Op. cit.*, pp. 223-225.

286. Charles Bloch, *Die SA und die Krise des NS - Regimes,* Francfort, 1970, pp. 48-50.

287. U. D. Adam, *Hochschule und Nationalsozialismus. Die Universität Tübingen im Dritten Reich,* Tubinga, 1977, p. 89.

288. *Op. cit.*, p. 90.

289. *Op. cit.*, p. 91.

290. *Op. cit.*, pp. 9192.

291. *Op. cit.*, p. 93.

292. Bloch, *op. cit.*, pp. 53, 65.

293. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 245-246.

294. G. Picht, "Die Macht des Denkens" en *Erinnerung an Martin Heidegger,* pp. 245-246.

295. *Das Rektorat 1933/34*, p. 40.

296. H. Ott, *op. cit.*, p. 18.

297. H. Ott, *op. cit.*, pp. 1920.

298. M. Heidegger, *Das Rektorat 1933/34, p. 40 y Der Spiegel, op. cit.*, p. 204.

299. H. Ott, *op.cit.*, p.3.

300. M. Heidegger, *Das Rektorat 1933/34*, p. 23.

301. "Die Universität Freiburg im Dritten Reich" en *Mitteilungen der List-Gessellschaft,* cuaderno 3, 1960-1961, p. 96.

302. O. Pöggeler, Philosophie und Politik bei Heidegger, Friburgo/ Munich, 1972, pp. 19 y 122.

303. H. Weiss, "Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles", Basilea, 1942.

304. M. Heidegger, Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano 1934) en el legado de Helene Weiss. Barcelona, 1991, p. 11.

305. *Op. cit.*, p.11.

306. *Op. cit.*, p.17.

307. *Op. cit.*, pp. 31-33.

308. *Op. cit.*, pp. 31-33.
309. *Op. cit.*, pp. 33-35.
310. *Op. cit.*, p.37.
311. *Op. cit.*, p. 69.
312. *Op. cit.*, p.39.
313. *Op. cit.*, pp. 41-42.
314. *Op. cit.*, p. 73.
315. *Op. cit.*, pp. 75-77.
316. *Op. cit.*, p. 79.
317. V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, primera edición, pp. 180-188.
318. M. Heidegger, Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano 1934) en el legado de Helene Weiss. Barcelona, 1991, p. 11.
319. *Op. cit.*, *ibid.*
320. *Op. cit.*, p. 101.
321. *Op. cit.*, p. 105.
322. *Op. cit.*, p. 109.
323. *Op. cit.*, p. 119.
324. *Ibid.*
325. *Op. cit.*, pág. 121.

# TERCERA PARTE

# DE 1934 A LA ENTREVISTA PÓSTUMA

CAPÍTULO I

# LA ACADEMIA DE LOS DOCENTES DEL REICH

## LA DECLARACIÓN DE AGOSTO DE 1934

Martin Heidegger imputaba el fracaso de su tentativa de "revolucionarizar" la Universidad en Friburgo a la dirección política, que no había permanecido fiel, según él, a lo que se tenía por "verdad interior y grandeza del nacionalsocialismo". Eso no bastaba, sin embargo, para alterar su fidelidad a la "idea" nazi y a la política general y estratégica del régimen. Su activa militancia hasta 1945 es testimonio de ello. Sus posiciones posteriores a la "ruptura" que significó su dimisión al rectorado de Friburgo, también lo demostró. Así hay que entender incluso su actitud con respecto a Adolf Hitler y al movimiento, que Heidegger reconoce siempre como la instancia dirigente de la sociedad alemana.

A la muerte de Hindenburg, Hitler decidió concentrar las funciones de Canciller y Presidente del Reich, e intentó convalidar esta decisión a través de un plebiscito previsto para el 19 de agosto de 1934. La importancia política de esta medida dio origen a la movilización general de todas las fuerzas *vinculadas* al nazismo, comprendidas, por supuesto, las del mundo científico y cultural. El *Völkischer Beobachter*, así como los más importantes diarios alemanes, publicaron una declaración suscrita por eminentes

personalidades de la ciencia y de la cultura. Esa declaración, firmada también por Martin Heidegger, decía lo siguiente:

> El 19 de agosto el pueblo alemán está nuevamente a punto de tomar una decisión crucial para su futuro. La decisión del gobierno del Reich de reunir en la persona del *Führer* Adolf Hitler las funciones de Canciller y de Presidente del Reich ha puesto fin a una angustia que dominaba a numerosos alemanes durante los días en que el pueblo ha velado, sobre su lecho de muerte, al difunto Presidente del Reich, el Mariscal de Campo. Como representantes de la ciencia alemana y en nombre de los numerosos científicos que no hemos podido contactar, expresamos nuestra confianza en Adolf Hitler como *Führer* del Estado, quien pondrá a salvo al pueblo alemán de las necesidades y de la opresión. Creemos firmemente que bajo su mandato la ciencia recibirá el apoyo que necesita para cumplir con la alta misión que le incumbe en la reconstrucción de la Nación.
>
> La importancia del tema, tanto en el extranjero como para la política interior, exige del pueblo alemán que renueve las pruebas de unidad y de espíritu de decisión en su búsqueda de la libertad y del honor, gesto que implica una profesión de fe en favor de Adolf Hitler. Los signatarios, representantes de la ciencia alemana, responden a la llamada hecha al pueblo alemán por el Reich, para que el 19 de agosto tome una decisión.

Junto con Heidegger firmaron los profesores Nicolai Hartmann, Eugen Fischer (Berlín), W. Jaensch (Marburgo),

Carl Schmitt (Berlín), W. Sombart (Berlín), F.A. Trendelenburg (Berlín), Karl Haushofer (Munich), F.A. Krüger (Greifswald), H. Martius (Gotinga), K A. von Müller (Munich), J. Petersen (Berlín) y F. Panzer (Heidelberg) entre otros. El acceso de Hitler a las funciones de jefe del gobierno y jefe del Estado tenía una importancia estratégica: desaparecido Hindenburg, no había ya autoridades capaces de ofrecer garantías "nacionales" (si bien tales garantías no eran más que teóricas) y la vía al totalitarismo extremo quedaba así expedita. Además la concentración de funciones le permitía a Hitler imponer su autoridad sobre las fuerzas armadas y exigirles que le juraran fidelidad, consolidando definitivamente su poder. La desaparición de las garantías nacionales sirvió de base jurídica para las leyes raciales de Hitler (*Nürnberger Gesetze*) que, en 1935, despojaron a los judíos de todos sus derechos de ciudadanía[1].

## HEIDEGGER Y LA ACADEMIA DE LOS DOCENTES DEL REICH

En un texto de 1945, Heidegger afirmó que las personas que aceptaban las funciones oficiales en la universidad después del 30 de junio de 1934 sabían en qué campo se encontraban. Esta afirmación puede ahora volverse contra él: en septiembre de 1934, participó con el Ministerio de Educación de Berlín en proyectos de gran envergadura sobre la política universitaria, entre otros, la organización de la Academia de los Docentes del Reich Alemán, a la cabeza de los cuales intentó imponerse.

Wolf y Poliakov publicaron en su obra *Das Dritte Reich und seine Denker*[2] una carta del doctor W. Gross,

jefe de la Asociación de Médicos Alemanes y del Departamento Racial del NSDAP, dirigida al jefe del Departamento de Relaciones Exteriores del partido, Thilo von Throta. La carta hacía referencia a Martin Heidegger como candidato serio a la presidencia de la Academia, y señalaba los peligros que representaba, por lo menos para la línea política defendida por Krieck y Jaensch. El doctor Gross pedía a Thilo von Throta que informara rápidamente a Rosenberg. La publicación de Wolf y Poliakov no mencionaba la fecha de la carta, pero encontré el original en los archivos del Centro de Documentación Judía Contemporánea de París y comprobé que había sido escrita el 26 de febrero de 1934. Inmediatamente busqué los documentos que me facilitaran su comprensión y su utilización. En el *Zentrale Staatsarchiv* de Merseburgo encontré los datos que me han permitido reconstruir los pormenores del problema.

La carta del doctor Gross era la siguiente:

> ¡Estimado camarada Throta!
>
> Me ha llamado la atención varias veces la actividad de Heidegger en Friburgo: ha conseguido hacerse reconocer por un gran público como el filósofo del nacionalsocialismo.
>
> Puesto que no dispongo de ningún elemento de juicio sobre Heidegger, he pedido hace poco información a Jaensch en Marburgo (usted lo conoció durante la visita de Rosenberg a Munich). Jaensch me ha presentado un informe totalmente negativo, que había preparado para Krieck, quien le había planteado lo mismo que yo.
>
> Del informe se desprende que Heidegger sería un serio candidato a las funciones de director de la Academia de los Docentes de Prusia. Le agradecería

> que hablara usted con Rosenberg para que se ocupara, en el caso de que no estuviese al corriente de ello, de tomar cartas en este asunto, que es manifiestamente peligroso.

En una carta del 6 de marzo de 1934 Rosenberg le da a entender al ministro Rust que carece de informaciones suplementarias "sobre la persona del profesor Heidegger", acerca de quien había recibido diversas advertencias de "diferentes secciones del partido", y le recomienda a Rust que se informe[3].

El proyecto de creación de la Academia era conocido sobre todo gracias a un artículo de W. Rudolf, publicado en *Der Deutsche Student* en febrero de 1934[4]. La Academia de los Docentes de Prusia tenía como tarea reagrupar rápidamente a los docentes de las universidades de Colonia, Halle, Marburgo, Königsberg, Giessen, Kiel, Breslau, Gotinga, Münster, Bonn, Berlín, Francfort y Greifswald, y extender su acción al conjunto del Reich. La creación de la Academia estaba vinculada a la reestructuración del cuerpo docente, es decir, a los docentes universitarios que habían recibido la *venia legendi*, pero que aún no habían ascendido al rango de profesores ordinarios o extraordinarios, y estaba contemplada en el marco de la disposición adoptada el 11 de noviembre de 1933 por el Ministerio de Educación y Ciencia.

La medida reorganizaba al conjunto de los docentes, asistentes y profesores no funcionarios en la *Dozentenschaft* de cada universidad. La *Preussische Dozentenschaft*, con sede en Berlín, debía reunir a las organizaciones locales extendiéndose luego a todo el Reich. Se trataba de ejercer un control político, ideológico y administrativo sobre el

conjunto de los jóvenes "académicos" que más tarde adquirirían las funciones de profesores *ordinarius*. La nueva ley daba autorización para enseñar en las universidades (*la venia legendi* y la *habilitation*) sólo a los profesores que hubiesen seguido cursos de adoctrinamiento político. En términos jurídicos, la nueva legislación despojaba a la facultad de su derecho tradicional de acordar la *venia legendi*, y lo reservaba únicamente al Ministerio[5]. La Academia de los Docentes de Prusia estaba llamada a ser la instancia suprema, ejecutiva, con funciones de administración de toda la enseñanza en el conjunto del Reich.

El Ministerio encargó al secretario de Estado Wilhelm Stuckart la organización de la misma. Stuckart, quien quería imponer el nombramiento de Heidegger en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín en 1933, era un personaje importante del partido, con reputación de duro. Entre otras cosas, era presidente honorario de la Sociedad para la Higiene Racial de Viena y primer presidente de la Asociación Alemana para la Higiene Racial[6]. Miembro del NSDAP desde 1922 y de las SS desde 1936, había recibido numerosas condecoraciones (*Totenkopfring, Julleutchter, Ehrenwinkel* con estrella y puñal de honor de las SS) y obtuvo el rango de *Obergruppenführer* de las SS en 1944. Su correspondencia con Hitler y Himmler figura en los archivos del Centro de Documentación de Berlín. Como jurista, consagró sus trabajos más importantes tanto a cuestiones de derecho relacionadas con la educación como a la administración de los países ocupados, para la que buscó una base jurídica. En el libro-homenaje ofrecido a Himmler con motivo de su 40 aniversario, Stuckart publicó *Zentralgewalt, Dezentralisation und Verwaltungseinheit* (Darmstadt, 1941, pp. 1-32). En el campo del derecho de

la educación, su obra más importante es *Nationalsozialistische Rechtserziehung* (Francfort, 1935); y en el del derecho administrativo relacionado con los países ocupados, *Der totale Krieg und die Verwaltung (Deutsche Verwaltung,* 1943, cuaderno 1, pp. 1-4).

Participó en la conferencia de Wannsee, donde se proyectó y se puso en marcha el asesinato masivo de todos los judíos de Europa.

También colaboró Stuckart en 1935 en la redacción de las "leyes raciales". Fue acusado de criminal de guerra por el Tribunal de Nuremberg y condenado a cuatro años de prisión[7].

Stuckart comenzó a organizar la Academia de los Docentes del Reich a través de una carta fechada el 18 de agosto y dirigida a los profesores Martin Heidegger, G. A. Walz (rector de Breslau), Werner Studentowski, Otto Reche, Friedrich Klausing, Friedrich Neumann (rector de Gotinga), Lothar Wolf (rector de Kiel) y Hans Heyse (Königsberg). En ella Stuckart esbozaba el proyecto global de la Academia y les pedía a sus camaradas que le enviaran sus propuestas al respecto[8]. Estos profesores eran militantes de alto rango, lo cual permite medir el grado de confianza que les testimoniaba; y el hecho de que el propio Stuckart les hubiese solicitado ayuda para un proyecto de tal envergadura política no hace más que subrayar su importancia. Veamos lo que nos enseñan acerca de ellos las fichas del partido, que se conservan hoy en el Centro de Documentación de Berlín.

G.A. Walz era militante nazi desde 1931. Consejero jurídico en la Facultad de Derecho de la Universidad de Marburgo, recibió la *venia legendi* en 1927. Inició su

carrera como profesor *ordinarius* en octubre de 1933, en Breslau, y en diciembre ya era rector de la Universidad.

W. Studenkowski era un militante de antigua data. En 1925 era *Führer* de los estudiantes nazis de Leipzig y en 1926 fue nombrado orador oficial del partido. De 1927 a 1928 ocupó el puesto de director de la sección berlinesa del NSDAP. A partir de 1934 será *Gauamtsleiter* para la educación política en Sajonia. Director del Departamento para la Educación de los Alumnos del NSDAP, tuvo responsabilidades equivalentes en la Universidad de Leipzig y en la Universidad Técnica de Dresde. Además editaba la revista *Die Vorposten.*

El profesor Otto Reche era especialista en antropología y etnología, director del Instituto Universitario de Ciencias Raciales y Etnología y director del Instituto de Etnología de Leipzig. Autor de Las *razas del pueblo alemán* (1933) y director de la *Revista de fisiología de las razas*, era también primer presidente de la Sociedad Alemana de Investigación sobre la Sangre. Fundador, junto con otros, del partido extremista *Völkisch Soziale Partei* en 1918, publicó, siendo profesor en Viena, *El factor hereditario (higiene racial) y su importancia para nuestro pueblo* (1927). En el momento en que lo convoca Stuckart, Otto Reche era colaborador del Departamento Racial de Dresde. Su correspondencia con la dirección de las SS de Praga se conserva en el Centro de Documentación de Berlín; en ella pide ser incorporado, como consejero, en las investigaciones raciales llevadas a cabo por las SS en los campos de concentración de la Checoslovaquia ocupada.

El profesor Friedrich Klausing era hombre de confianza de Ernst Krieck, colaborador activo de su revista *Volk im Werden*[9] y coeditor con Krieck de la serie *Die Deutsche*

*Hochschule* (Marburgo, 1933). En marzo de 1935 era decano de la Facultad de Derecho de Marburgo y, a partir de 1944, rector de la Universidad de Praga. Cuando se confirmó la participación de su hijo en el atentado de julio de 1944 contra Hitler (asistido por von Stauffenberg), Klausing se suicidó.

En las "Proposiciones para la estructura interna de la Academia de Docentes" (texto compilado probablemente por el propio Stuckart) se especifica que la Academia debe tener funciones totalmente diferentes al resto de las academias conocidas (la Academia de las Ciencias de Prusia o la Academia Francesa). "Debe convertirse en el bastión de una organización intelectual de trabajo, en el mejor sentido del término." Antes de ser totalmente estructurada, la Academia debe constituir en su seno un grupo de miembros permanentes encargados de la enseñanza. A la Academia le corresponde la siguiente tarea:

> Formar a los jóvenes profesores para hacer de ellos educadores y científicos en el espíritu del nacionalsocialismo, y preparar a las futuras generaciones de profesores alemanes. En el campo científico, es importante que se profundice el trabajo sobre la concepción del mundo; con ese fin, la Academia debe orientar la reorganización de las actividades científicas. Su programa comprenderá, en consecuencia, cursos destinados al conjunto de las nuevas generaciones de universitarios y cursos propios de cada especialidad científica. Además del director de los cursos y de los directores encargados de asistirlos, se necesita un director responsable de la educación física y de la formación cultural (cursos de retórica, de canto y de teatro). Los alumnos

serán seleccionados, en una primera fase, según sus capacidades intelectuales, físicas y psíquicas. Esta selección está destinada a promover a los candidatos susceptibles de convertirse en auténticos *Führer* nacionalsocialistas. La primera promoción no debe superar los 40 alumnos. La enseñanza impartida por esta Academia debe garantizar una formación doctrinaria al más alto nivel y una formación rigurosa para que los futuros profesores sean capaces de afrontar los problemas de la reforma universitaria.

Sin atenerse únicamente a los criterios de la especialización, hay que sentar las bases de la nueva universidad y de la nueva ciencia nacionalsocialistas.

Los cursos se distribuirán en tres secciones. Una primera sección estudiará la situación y el desarrollo de las universidades en los 150 últimos años: su evolución histórica y el concepto nacionalsocialista de la universidad por oposición al liberalismo de la ciencia objetiva. Una segunda sección se referirá a las relaciones entre pedagogía y dirección de masas (*Führung*), a la historia de la pedagogía vinculada con la historia de la cultura, prestando una atención particular a los análisis de Alfred Rosenberg. Una tercera sección, por último, se referirá a los conceptos de la nueva universidad, de universidad política, de socialismo, de reforma y de revolución universitaria

Entre los profesores encargados de estos cursos es indispensable que figuren un filósofo, un pedagogo, un médico y un jurista. En particular, los cursos relativos a las ciencias deben tener en cuenta las relaciones entre las disciplinas particulares y los intereses del pueblo y del Estado.

En el capítulo titulado "La vida en la Academia de los Docentes", se precisa que el director de los cursos, los profesores y los demás participantes deben constituir una "estrecha comunidad de vida en el seno de la Academia". El ritmo cotidiano de la comunidad debe combinar la actividad con el reposo, el trabajo intelectual con el trabajo físico, los esfuerzos corporales con las actividades artísticas. La actividad física no se reduce a los juegos y a la gimnasia, sino que incluye también trabajos de resistencia (construcción de carreteras y caminos, trabajos agrícolas y de horticultura) y todo lo que se relaciona con el Servicio del Trabajo.

Para facilitar la tarea intelectual, se prevé la creación de una biblioteca que comprenda un servicio de revistas y de periódicos.

Una parte del proyecto está consagrada a la formación oratoria: se trata de que los futuros docentes sean buenos oradores, claros, capaces de intervenir con éxito en toda clase de debates. La Academia debe estar dirigida por un profesor nombrado por el ministro de Educación y Ciencia. Los directores de cursos serán nombrados por el ministro a proposición del director. Los alumnos-docentes serán reclutados por el ministro en coordinación con la organización nacionalsocialista de los profesores de la universidad en cuestión. El proyecto prevé, por último, que la Academia se convierta en la instancia decisiva para la transformación de la universidad, para la planificación de futuras promociones de profesores en todo el Reich, y que sea un bastión para el desarrollo de la enseñanza y de la investigación. La Academia conservará este papel cuando nazca la futura universidad alemana y se convierta en "una verdadera universidad nacionalsocialista".

La documentación que se conserva en Merseburgo no permite saber cuántos profesores, entre los consultados, entregaron su proyecto al secretario de Estado Stuckart. Pero se puede afirmar que por lo menos los profesores Wolf y Heyse presentaron un proyecto común, y Friedrich Neumann, Otto Reche y Martin Heidegger presentaron los suyos. Los documentos se refieren a un quinto proyecto, cuyo autor es imposible identificar. El de Heidegger se distingue por su tamaño (seis páginas, mientras que el de Stuckart abarcaba no más de cinco) y por la precisión de las proposiciones respecto de su organización. Expresa una concepción pedagógica original meticulosamente reflexionada.

En la carta que acompañaba la propuesta, Heidegger le escribía a Wilhelm Stuckart: "En respuesta a su solicitud, le hago saber mi opinión sobre la organización de la Academia de los Docentes. Todo aquel punto del proyecto que no haya sido objeto de algún comentario por mi parte es un punto que suscribo sin reservas. Saludos alemanes. ¡*Heil Hitler!* Su Martin Heidegger". (28 de agosto de 1934.)

El texto de la propuesta enviada por Martin Heidegger comienza con la exposición de los objetivos:

> 1. La creación de la Academia de los Docentes está determinada por su objetivo: la educación de profesores universitarios que tengan la voluntad y la capacidad de realizar la universidad alemana del futuro.
>
> 2. La educación del profesor debe tener por objetivo:
>
> a) Despertar y consolidar la actitud *educativa* (el profesor no es más que un investigador que comunica los resultados de sus propias investigaciones y las de otros investigadores).

b) Repensar la *ciencia* tradicional a partir de las necesidades del nacionalsocialismo.

c) Comprender, con el propósito de actuar, la universidad del mañana como una *comunidad de vida educativa* fundada sobre una concepción homogénea del mundo *(geschlossene Weltanschauung)*.

Heidegger describe una pedagogía basada sobre el ejemplo del educador más que sobre la idea de los contenidos, y continúa:

> Esta triple tarea sólo puede lograrse en la medida en que la actitud educativa, la transformación de la ciencia y la comunidad de vida en cuestión se realicen como *realidad ejemplar*. Resultan insuficientes, a veces perjudiciales, los cursos simples "sobre" la ciencia objetiva, "sobre" la universidad y la reforma universitaria. Por esta razón:
>
> 3. Nada de cursos, sino una verdadera escuela. Es decir, que los alumnos deben, por el trabajo en comunidad con sus profesores, aplicarse a su trabajo *futuro* de educadores. Como institución permanente, la escuela debe desarrollar un espíritu específico (la visión de las cosas, su actitud, sus criterios de valor) y crear una tradición que comprometa a los alumnos más allá de su paso por la escuela. Nada más importante en la educación que la influencia implícita de la atmósfera.
>
> La Escuela de Docentes debe ser una institución permanente. No se convertirá en superflua aun cuando los futuros maestros se eduquen en la Escuela Superior Nacionalsocialista o en las Juventudes Hitlerianas. Incluso en ese caso la tarea específica del profesor

universitario no está clara, no más que las otras categorías de profesores que cuentan con una estructura de "formación".

4. La Escuela es una comunidad educativa. La *vita communis* de los profesores y los alumnos está asegurada por el rigor del orden del día y por la simplicidad del modo de vida, por la alternancia natural del trabajo científico, la recreación, la concentración, los juegos marciales, el trabajo físico, las marchas, los deportes y las fiestas.

La Escuela no es, pues, un campo. En todo caso, debe permitir el trabajo *personal* y la preparación individual de los profesores y los alumnos. Lo que se realiza *para* la comunidad no puede ser realizado *en* y *por* la comunidad sino que requiere verdadera soledad y concentración.

5. La personalidad del director y de los profesores la orientación de su voluntad y de sus capacidades, son más importantes que toda la planificación y organización de la escuela. El director y los profesores deben ejercer su influencia a través de lo que *son* y no a través de lo que digan.

a) Precisamente por su tarea específica deben ser nacionalsocialistas. No basta que sean hombres políticamente seguros, honestos representantes de su disciplina: deben ser capaces de preparar, como nacionalsocialistas convencidos, la revolución de la ciencia a partir de la ciencia.

b) El director y los profesores (al menos un pequeño núcleo) deben poder dedicarse exclusivamente a esta tarea. Este trabajo educativo necesita un compromiso total y no puede hacerse superficialmente;

durante las vacaciones semestrales, por ejemplo, debe ser su tarea principal.

c) Los profesores procederán en un primer momento de diversas universidades. Su origen científico, su concepto y su lenguaje serán diferentes. Para coordinar su acción se necesitará una preparación permanente y colectiva, tanto antes como durante su paso por la escuela.

Para eliminar todo riesgo de inercia burocrática, Martin Heidegger propone "que la elección del director y de los primeros profesores no sea definitiva. Pero, a menos que se trate de una incapacidad patente, no deben ser reemplazados inmediatamente. Deben poder beneficiarse de un período lo suficientemente largo como para adquirir experiencia, cubrir sus falencias y crecer con su tarea".

La articulación de las actividades de la Academia con la vida universitaria en general debe estar asegurada.

El director y los profesores deben ser informados permanentemente de los objetivos y de la orientación de todo el sistema educativo, en particular en lo que toca a la universidad. En efecto, si la enseñanza impartida a los estudiantes de la Facultad de Filosofía debe orientarse hacia la educación de maestros y no de filólogos, la escuela de docentes debe entonces dar a la nueva generación de la Facultad de Filosofía una imagen viva de la universidad del futuro, así como la transformación del universo profesional del médico y del juez debe repercutir a la universidad.

Heidegger explica entonces concretamente la forma esencial que debe revestir la educación del educador:

El carácter fundamental de la educación dispensado por la Escuela es el siguiente: los alumnos deben tener una experiencia concreta de su futura profesión, a través de tareas de responsabilidad (dirección de debates, toma de posición sobre cuestiones de fondo y de su propia disciplina, desarrollo y justificación coherente de tareas espirituales y políticas fundamentales). En cuanto a la forma de estructurar un curso, de centrarlo sobre lo esencial, de hacerlo vivo e incisivo, lo aprenderán inspirándose en el ejemplo de los cursos que les serán impartidos por profesores y cuyo contenido estará vinculado a los objetivos de la Escuela de los Docentes. Por este mismo método aprenderán a dialogar, a conducir una disputa, a saber escuchar, a captar lo esencial, a razonar de manera concisa, a conducir la lucha con un máximo de agudeza y sobre todo a respetar estrictamente la orientación de la cuestión y el encadenamiento de los argumentos. La laxitud y la incapacidad de pensar, la falta de dominio y de concepto que caracterizan hoy, y desde hace demasiado tiempo, a los seminarios universitarios van más allá de los límites tolerables. La única manera de remediarlo es encarar una nueva educación de los profesores universitarios.

Para evitar que los profesores no dependan excesivamente de su propia universidad, Heidegger propone que la Escuela de los Docentes no se sitúe próxima a ninguna de las universidades. Heidegger detalla igualmente sus propuestas con respecto a la organización de la estructura de la Escuela. Algunas de éstas, como las referidas a los pasajes que evocan la *vita communis* y las *disputationes*, recuerdan la organización del orden monástico.

> Se necesitan: una sala para clase, pequeñas piezas para discusiones en grupo, un comedor con un atril, un salón para las fiestas de la comunidad y para la vida artística, dormitorios comunes para los alumnos. Se necesita también poder disponer de celdas para el trabajo personal en las que podrían estudiar uno o dos alumnos. El director y los profesores, cuyo trabajo superará muy a menudo el horario normal, deben poder dormir en sus propias celdas. La biblioteca debe estar organizada con gran cuidado: puesto que es para la escuela lo que el carro para el campesino. Se debe poder disponer igualmente de una sala de lectura para los periódicos y las revistas. Todos los huéspedes de la Escuela deben poder acceder libremente a toda la biblioteca. Todos deben participar en su constitución y aprender así a emitir un juicio auténtico y profundo sobre los textos. Nada caracteriza mejor el deterioro de la vida científica que la situación actual de la crítica literaria.

En cuanto al número de participantes y al proceso de selección, Heidegger propone:

> El número de participantes no debe superar en ningún caso los cuarenta. Si en principio se pretende aceptar como alumnos a aquellos que han recibido ya su habilitación, la función selectiva de la Escuela de los Docentes se limitará a poder rechazar a quienes considere *no* competentes. Sin embargo, aquellos que reciben su habilitación son ya seleccionados por sus profesores ordinarios. ¿Qué garantiza que estos últimos no dejen a un lado, conscientemente o no, a los

> profesores mejor preparados para la enseñanza *futura*? Por esta razón, deben poder integrarse también a la Escuela los estudiantes de más edad y aquellos que hayan hecho ya su doctorado. Entre ellos es muy posible que haya fuerzas jóvenes dispuestas a despertar al interés de la enseñanza, fuerzas que, con el estado actual de la universidad y por la estructura de funcionamiento de ésta, no son atendidas. Dado el gran número de candidatos y las dificultades que esto implica, los responsables de las organizaciones locales de docentes deben realizar una preselección con criterio científico [...] Los que han obtenido su habilitación deben comprometerse a participar también en cursos de la Escuela, al cabo de dos años de enseñanza, así como en seminarios de perfeccionamiento, sobre todo si en dicho lapso han ascendido de grado.

Heidegger precisa también los criterios para definir la duración de los cursos:

> La duración mínima de los cursos debe ser de tres meses. ¿En qué momento deben tener lugar? El problema debe ser resuelto teniendo en cuenta el hecho de que el director y los principales profesores no deben perder el contacto con las universidades sino más bien al contrario, vivir con ellas y sobre todo en estrecha comunidad con los jóvenes estudiantes.

Sólo emite una crítica con respecto al proyecto provisional que le había hecho llegar Wilhelm Stuckart: critica por una parte la tendencia a limitar la actividad de la Academia (que Heidegger llama Escuela, como hemos

podido observar) "a una serie de cursos generales, lo cual sería incompatible con la exigencia de calidad. Estos cursos supondrían, por otra parte, el riesgo de subestimar las dificultades relativas a la planificación de la ciencia. Para reducir y, seguidamente, eliminar la importancia excesiva del americanismo en la actividad científica actual, es necesario estructurar las ciencias de manera que puedan desarrollarse según sus propias exigencias. Lo que jamás ocurrió y jamás ocurrirá fuera de la influencia decisiva de los individuos. Esto no significa el reino de las escuelas o de las tendencias sino más bien la necesidad de la lucha (*Kampf*) que, tanto en el campo intelectual como en otros terrenos, es 'el padre de todas las cosas'".

La actividad de Martin Heidegger en la Academia de los Docentes, cuya dirección se proponía asumir, parece haber estado coordinada con la de L. Wolf y Hans Heyse, rectores de Kiel y de Königsberg, respectivamente. Wilhelm Stuckart dio su consentimiento, aunque en su circular había pedido que el tema fuese tratado "con la mayor reserva". En efecto, en su carta del 18 de abril de 1934, Stuckart informaba al consejero ministerial de Berlín, doctor Achelis, que había pedido a los profesores Heidegger, Wolf y F. Neumann que elaboraran conjuntamente un proyecto de organización de la Academia y que enviaran una lista de personas susceptibles de integrarse al cuerpo docente. El proyecto colectivo nunca vio la luz, porque Wolf y Heyse por un lado, tanto como Heidegger y F. Neumann, enviaron sus propios proyectos. Antes de enviar el suyo a Stuckart, el 11 de agosto de 1934, Neumann había elaborado otro, mucho más detallado, conservado en los archivos de la Universidad de Gotinga. Esta propuesta, enviada por Neumann el 8 de mayo de 1934,

tenía numerosos puntos comunes con el proyecto provisional que Stuckart le había hecho llegar a Heidegger en un comienzo, por lo cual se puede deducir que Stuckart se había inspirado en él.

Los documentos que se conservan en Merseburgo indican que el proyecto general recibió el aval de las autoridades ministeriales: la Academia de los Docentes se hizo asignar, para sus actividades, una villa en Kiel, totalmente restaurada y acondicionada para las funciones de la institución.

Stuckart invitó, en abril de 1934, al *Amt Rosenberg* a participar en una conferencia; el principal colaborador de Rosenberg, Alfred Bäumler, se comprometió a dictar un curso completo destinado a los docentes seleccionados para uno de los primeros semestres. Seguidamente Rosenberg parece haber dado su aprobación al proyecto.

Los documentos que he consultado no permiten concluir cuál fue finalmente la suerte de la Academia de los Docentes. Sabemos, sin embargo, que se celebraron ocho cursos. Los dos primeros tuvieron lugar en Kiel del 9 al 22 de abril y del 23 de abril al 6 de mayo de 1934. El tercero también se desarrolló en Kiel del 6 de agosto al 20 de septiembre de 1934 bajo la dirección de Bäumler. Ernst Krieck dirigió el cuarto de los cursos (del 6 de agosto al 20 de septiembre); Friedrich Neumann el quinto (del 5 de agosto al 26 de septiembre) y el profesor von Arnim el sexto (del 17 de septiembre al 6 de octubre). Los dos últimos fueron confiados a los profesores von Gleispach y Heyse, y se celebraron respectivamente del 2 al 20 de octubre y del 16 de octubre al 3 de noviembre de 1934. Es muy posible que el proyecto de centralización, formación y adoctrinamiento de profesores haya acabado por abortar.

Habrá tenido también la misma suerte que otros proyectos semejantes, fracasados por el complejo juego de intrigas, tan frecuentes entre los profesores y los funcionarios nazis encargados de la reforma universitaria.

La Academia de los Docentes del Reich parece haber cedido el lugar a la organización de las academias de profesores de cada universidad y sin la coordinación que preveía el proyecto inicial de Stuckart.

Quizás haya que atribuir el fracaso de este proyecto a la separación de Stuckart, decidida por el Ministerio de Educación. La estructura y el funcionamiento de estas academias descentralizadas han sido estudiados por Volker Loseman[10].

Parece ser que Martin Heidegger tuvo verdaderas posibilidades de convertirse en director de la institución llamada a controlar la selección y el adoctrinamiento de todos los jóvenes universitarios y, por esta vía, a medio plazo, de toda la vida universitaria del Reich. Dos argumentos sostienen esta sospecha: por una parte, la febril actividad desplegada por la fracción de Ernst Krieck para impedir que Heidegger accediese a ese puesto y, por otra, el importante rol que jugaban, al menos hasta entonces, Heidegger y sus aliados o colaboradores Lothar Wolf, Friedrich Neumann y Hans Heyse, rector de la Universidad de Königsberg. Hay que agregar la influencia que ejercía Heidegger en el Ministerio de Educación y Ciencia. Tal influencia se manifiesta en el hecho de que él y sus aliados hayan sido solicitados por el secretario de Estado Stuckart, justo en el momento en que se trataba de encontrar un titular para la cátedra de Berlín. Lo cual explica la rapidez y la violencia de la reacción de Ernst Krieck.

Entre los documentos que se conservan en Merseburgo figuran cartas de Krieck a Jaensch que testimonian su

inquietud. Así, el 14 de febrero de 1934 escribía: "He recibido la confirmación de los rumores según los cuales se trata de entregar a Heidegger el control de toda la nueva generación de docentes de Prusia, nombrándolo para la dirección de la Academia de los Docentes. Me parece muy lamentable. Le ruego que me haga llegar un informe sobre este hombre, su comportamiento, su filosofía y su lengua alemana, a fin de comunicarlo a las instancias superiores del partido".

Krieck sugiere además a Jaensch que envíe este informe a Munich. Jaensch elevó inmediatamente su informe al Ministerio, no a Stuckart, sino a un funcionario subalterno (el doctor Schwalm). Exagerando las cosas, afirmaba: "Recibí, ayer, una carta de Krieck informándome que Heidegger, hace poco tiempo, había dirigido ejercicios espirituales en el monasterio de Beuron; sin embargo, a otras personas les ha dicho que quiere escribir un libro contra el cristianismo"[11].

Krieck se refería, deformando los hechos, sin duda intencionadamente, a una conferencia de Heidegger, de 1930, sobre la concepción del tiempo en las *Confesiones* de San Agustín, pronunciada ante los monjes benedictinos de Beuron. El texto original de la conferencia se encuentra en los archivos del monasterio y no puede ser consultado. A raíz de la conferencia, los monjes de Beuron fueron amonestados por el arzobispo de Friburgo, Gröber, lo cual provocó la indignación de Martin Heidegger.

El informe de Jaensch siguió sin embargo su curso y fue enviado ulteriormente por Schwalm al consejero ministerial, doctor Bargheer, el 23 de febrero de 1934. Hemos citado ya ese informe al evocar los acontecimientos que culminaron en la oferta hecha a Heidegger para ocupar la

cátedra de Munich. El informe estaba acompañado por la rendición de cuentas de una experiencia hecha por Jaensch, entonces profesor de psicología en Marburgo, con un estudiante. La experiencia consistía en observar las reacciones del estudiante frente a frases construidas con la terminología heideggeriana. Jaensch concluía que el estudiante sólo podía llegar a la etapa en la que "sugiere" que ha comprendido, sin ser capaz de dar explicaciones coherentes de lo que ha comprendido.

Con ese informe Jaensch envió también una carta de su hermano, Walter Jaensch, profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad de Berlín, comentando una conferencia sobre la filosofía de Heidegger. La conferencia fue escuchada con respeto y fervor; sin embargo, estaba claro que quien la había pronunciado no había comprendido nada. El propio conferenciante, "un psicólogo judío", hizo lo posible por explicar, en vano, las cuestiones fundamentales. "Después de una pausa, no tuve más remedio que decirle al público que, en mi opinión, nos hallábamos ante ideas producidas por un alma enferma y que la variante heideggeriana de la filosofía existencial no era más que un conjunto de necedades esquizofrénicas que dan la apariencia de profundidad a banalidades que sólo pueden emanar de un espíritu enfermizo. El intérprete judío de Heidegger me dijo: 'Doctor, estoy de acuerdo con usted, pero en estos días resulta muy peligroso hablar mal de Heidegger, ya que por todas partes se dice que Heidegger es el mayor pensador de nuestro tiempo y el filósofo del nacionalsocialismo. Escuche lo que cantan (en ese momento las SA pasaban por la calle cantando): si las cosas no fueran así y si yo no fuera judío, hablaría diferente. ¡Hoy en día es peligroso oponerse a Heidegger!'".

En su informe, escrito con la intención de bloquear el acceso de Heidegger a las funciones de director de la Academia (¡23 páginas!), el profesor Jaensch dice entre otras cosas: "Dejar que Heidegger ejerza una influencia decisiva sobre la formación y la selección de las nuevas generaciones universitarias equivale a dar sitio en las universidades y en la vida intelectual a una selección que favorece a los descendientes de judíos que aún se encuentran entre nosotros [...]. Las ideas de Heidegger, o más bien las ideas de tipo heideggeriano, puesto que la peste ha empezado a propagarse, van más allá de la simple estafa a la que nos tenía acostumbrados el pasado; estas ideas constituyen una estafa que llega al colmo de lo patológico [...]. Estamos amenazados por una peste intelectual que puede degenerar en psicosis de masa".

Jaensch subraya, por otra parte, el peligro del "revolucionarismo" del filósofo: Heidegger se había incorporado al movimiento nacionalsocialista sólo en razón de su inclinación innata por todo lo revolucionario, sin hacer ninguna distinción. "Por una fuente bien informada, sé que él espera el momento en que la revolución haga una pausa entre nosotros. Y estoy seguro de que este 'revolucionario puro', llegado el momento, nos abandonará y cambiará nuevamente de chaqueta."

Jaensch concluye su testimonio proponiendo para la dirección de la Academia una lista de tres personas, encabezada por Ernst Krieck, el único que en su opinión tenía una personalidad verdaderamente digna de ocupar ese puesto.

La carta-denuncia de Jaensch (según una nota de Schwalm, nadie se la había pedido) provocó la reacción violenta del consejero ministerial, doctor Achelis, lo que ponía en evidencia el apoyo del que gozaba Heidegger en

el Ministerio. Achelis critica a Jaensch duramente por su forma de proceder, pidiéndole que se abstenga en el futuro de tales intervenciones, so pena de someterlo a un procedimiento disciplinario.

Por consiguiente, lo que explica que Martin Heidegger no se haya incorporado a las funciones de director de la Academia de los Docentes es, en realidad, el fracaso del proyecto y no una actitud hostil del Ministerio.

## Heidegger y la Academia para el Derecho Alemán

Cuando consulté nuevamente los legajos de Ernst Krieck que se conservan en el *Landesarchiv* de Karlsruhe, encontré un extracto de la *Frankfurter Zeitung* del 4 de mayo de 1934, en el cual se hacía referencia a la formación de la Comisión para la Filosofía del Derecho en la *Akademie für Deutsches Recht.* En la sesión inaugural de dicha comisión, que tuvo lugar en mayo de 1934 en los archivos Nietzsche de Weimar, estaban presentes el fundador y presidente de la misma, el *Reichsjustizkommissar*, doctor Hans Frank, los representantes de la alta administración y de la *intelligentsia* nacionalsocialista. Se encontraban el profesor Emge (Jena), el consejero Kisch (Munich), el *Reichsleiter* Alfred Rosenberg, el director ministerial Nicolai y el consejero de Estado Schmidt. Entre los profesores que formaban parte de la comisión hay que citar a Martin Heidegger (Friburgo), Rothacker y Naumann (Bonn), Hans Freyer (Leipzig), el barón von Uexküll (Hamburgo), Geheimrat Stammler (Berlín), el profesor Binder (Gotinga), Geheimrat Heymann (Berlín), el profesor Erich Jung (Marburgo), el profesor Bruns (Berlín) y el doctor Mikorey (Munich). Es interesante

comprobar que, según las notas que se conservan en el archivo, Krieck pensaba aludir a la formación de la Comisión para la Filosofía del Derecho en su revista *Volk im Werden*. También escribió un borrador en el que comentaba irónicamente la información de la *Frankfurter Zeitung* y expresaba su débil esperanza de que las lecciones que daría Rosenberg fueran eficaces en el plano de la doctrina. El comentario de Krieck, sin embargo, no apareció en la revista.

El diario señalaba también que la comisión tenía por objetivo convertirse en la instancia más alta desde el punto de vista doctrinal e histórico de la *Akademie für Deutsches Recht*, que debía elaborar el nuevo derecho germánico que sustituiría al derecho romano y a todo derecho "extranjero". La Comisión debía "fundar, en el plano filosófico, la idea de comunidad del pueblo, el nacionalsocialismo como acontecimiento histórico, el derecho germánico y la cuestión del derecho racial y el derecho a la vida"[12]. Rosenberg define así, en su entrevista inicial, una aproximación doctrinal al nuevo derecho: "Lo justo es aquello que el ario decreta que es justo. Es injusto lo que él rechaza como tal". En su conferencia, Rosenberg explica posteriormente el proceso sobre el que se apoya esta convicción y su apogeo en la Alemania nazi.

Para comprender la significación de la presencia de Heidegger en la Comisión formada por el *Reichsjustizkommissar*, debemos describir brevemente la *Akademie für Deutsches Recht*. Inicialmente se trataba de una corporación de derecho público, fundada en Baviera y con sede en Munich. La ley del 11 de julio de 1934 la transformó en institución del Reich. Desde entonces dependió del ministro de Justicia y del Interior. Hans Frank estuvo a cargo de

ella a partir de 1934. Frank, una de las figuras clave del régimen hitleriano, fue ejecutado en Nuremberg como criminal de guerra en 1946. Había considerado la creación de la *Akademie für Deutsches Recht* como una obra esencial y procedió él mismo a la selección y al nombramiento de los miembros de la Comisión para la Filosofía del Derecho. El diario *Frankfurter Zeitung* del 5 de mayo de 1934 informó a sus lectores sobre el discurso inaugural de Hans Frank: "En su gran discurso, se refirió a Nietzsche, el profeta del sentimiento autoritario cuya voz sirvió de salvaguardia para nuestro pueblo en la guerra mundial, dándole así una posición preponderante entre todos los jóvenes pueblos arios. 'Nosotros —dijo Frank— queremos definir la doctrina social del nacionalsocialismo vinculándola científicamente a los conceptos de raza, Estado, *Führer*, sangre, autoridad, fe, suelo e idealismo. Todo ello para una formulación seria del derecho alemán en medio de los pueblos-guías. El acontecimiento de la Comisión para la Filosofía del Derecho significa, pues, apartarse solemnemente de una filosofía del derecho sometida a dogmas no alemanes. Tal filosofía del derecho deberá fundarse sobre el pueblo y no sobre un derecho cuyo fundamento social esté separado del pueblo [...]. Asimismo, deberá ser un derecho alemán y no un derecho extranjero [...]. Deberá servir a la colectividad y no al individuo, pero al mismo tiempo deberá ser un *derecho de señores* y no un *derecho de esclavos* [...]. Tenemos que reelaborar el concepto de Estado del nacionalsocialismo a partir de la unidad y de la pureza del hombre alemán; este concepto será formulado y se realizará según el derecho y según el *Führerprinzip* [...]. Éstos son los principios que orientan esta primera reunión de la Comisión [...]. Y como tal, la Comisión debe considerarse como

Comisión de lucha'"[13]. En estos mismos términos el *Berliner Tageblatt* del 4 de mayo de 1934 anunciaba la creación de la Comisión titulando "La filosofía del derecho como arma". Sirviéndose de esta terminología, el diario comentaba la conferencia de prensa de Frank ante los periodistas extranjeros el día anterior. Había demostrado el papel de la *Akademie für Deutsches Recht:* formular el nuevo derecho alemán a partir de la doctrina nacionalsocialista. Precisamente en ese contexto la Academia y su Comisión para la Filosofía del Derecho estaban llamadas a jugar un papel fundamental en el Estado nazi. Un discurso posterior de Frank en una sala de la Universidad de Munich, comentado por el diario del partido, el *Völkischer Beobachter* del 28 de junio de 1934, afirma dichos principios y demuestra claramente la importancia política de la institución. En el anuario de la Academia[14] se puede encontrar una colección completa de extractos de este periódico junto con documentos complementarios. Habida cuenta de la escasez de fuentes (la documentación referida a la *Akademie* y que se conservaba en el *Hauptstaatsarchiv* de Munich ha sido destruida en gran parte) no me ha sido posible rastrear la participación ulterior de Martin Heidegger en la Comisión para la Filosofía del Derecho. A tenor de la reunión inaugural (cuyas referencias pueden encontrarse en el *Goethe und Schiller Archiv* de Weimar) sólo se consignaba la participación de Heidegger, sin ninguna otra precisión acerca del tema.

## HEIDEGGER Y LA ALTA ESCUELA POLÍTICA ALEMANA

Bajo el título "La educación política para los estudiantes", el *Völkischer Beobachter* (edición de Berlín) escribía el 9

de mayo de 1934: "Entre la *Deutsche Hochschule für Politik* la universidad y el *Hauptamt für politische Erziehung* se ha firmado un acuerdo con el fin de que a partir del semestre de verano de 1934 los estudiantes de la Universidad de Berlín inscritos en los tres primeros semestres participen en las conferencias organizadas por la cátedra de la *Akademie* en la Alta Escuela política alemana. Las mismas estarán a cargo del director ministerial doctor Gütt, del ministerio del Interior del Reich; el profesor doctor Heidegger, ex-rector de la Universidad de Friburgo; de Dietrich Klagges, ministro presidente de Braunschweig; de Bernhard Köhler, presidente de la Comisión para la Economía Política en la dirección del Reich del NSDAP; del consejero ministerial doctor Jahnke del ministerio del Reich para la Educación Popular y la Propaganda, y del vicecanciller Franz von Papen. La cátedra de la Academia para el Derecho Alemán será inaugurada el 16 de mayo en la Alta Escuela política alemana por el doctor Frank. Por otra parte, tomarán la palabra: el profesor doctor Bruns, director del Instituto para el Derecho Internacional Público, el secretario de Estado doctor Freisler, del Ministerio de Justicia prusiano, el profesor doctor Karl Schmitt y el consejero Schraut, del Ministerio de Justicia del Reich".

Evidentemente, la participación de Heidegger como conferenciante en la *Deutsche Hochschule für Politik* se produjo en el marco de su colaboración en la Comisión para la Filosofía del Derecho de la Academia para el Derecho Alemán. Sin embargo, el hecho de que Heidegger haya extendido su participación a la *Deutsche Hochschule* tiene una significación especial. No sólo porque asumió todas sus actividades después de renunciar al rectorado de

Friburgo (no se menciona a Heidegger como rector) sino porque su participación se vinculaba a un trabajo de adoctrinamiento de los estudiantes con vistas a formar una escuela de cuadros del partido y del Estado. Todo eso en colaboración con personalidades políticas de gran envergadura, entre las cuales se contaba el *Hauptamt* dirigido por Alfred Rosenberg. De esta manera se comprende la alusión del *Berliner Tageblatt* del 5 de mayo de 1934 de que Heidegger no era entonces rector de Friburgo.

Desde su fundación, en 1920, hasta 1934, la *Hochschule für Politik* de Berlín dependió del Ministerio de Cultura de Prusia. En el marco de la *Gleichschaltung* quedó bajo el control del Ministerio de Cultura Popular y de la Propaganda de Goebbels. Según las informaciones del *Geheimstaatsarchiv* de Berlín, donde se encuentra la documentación sobre la *Deutsche Hochschule*, ésta fue fundada en 1920 por iniciativa de industriales y banqueros importantes con la idea de servir de centro de enseñanza y de investigación en ciencias políticas. Ernst Jaeck, Theodor Heuss y Otto Suhr fueron algunos de sus miembros más importantes. En 1933 fueron suspendidos de sus funciones. A partir del gobierno de Weimar se formó en su seno una fracción antidemocrática bajo la dirección de O. Spann, y cuando Hitler tomó el poder, dicha fracción se apoderó de la dirección transformando la institución en una verdadera escuela de cuadros políticos. Fue así que los funcionarios más importantes —todos los *Leibstandarten* de Hitler— comenzaron a recibir en ella formación política controlada por el Ministerio de Goebbels. Para tener una idea de los programas de estudio de la *Deutsche Hochschule für Politik* basta saber que, en el curso del semestre de verano de 1933, Goebbels, el secretario de Estado Walter Funk, Alfred

Bäumler y Eugen Fischer, entre otros, fueron los responsables de las conferencias.

En el semestre siguiente los sucedieron el director ministerial, doctor Rudolf Buttmann, del doctor Otto Dietrich, jefe del Departamento de Prensa del NSDAP, el doctor Walter Gross, director del Departamento para la Pureza Racial del NSDAP, y Alfred Rosenberg. A ellos les siguieron Martin Heidegger y el vicecanciller von Papen.

De acuerdo con su estatuto, el objetivo de la *Hochschule* era "la capacitación y la investigación de todos los problemas políticos" Había en ella un departamento de seminarios, otro universitario, archivos y una biblioteca. En el curso de los seminarios (primer grado: dos semestres; segundo grado: tres semestres) se trataban "cuestiones esenciales de la concepción nacionalsocialista del mundo" y se les enseñaban a los estudiantes los fundamentos de la política. Los seminarios duraban seis semanas y consistían en un trabajo de redacción y cuatro exámenes escritos y orales. A ello seguían tres semestres de departamento universitario, en el seno del cual se impartía la formación científica para las especializaciones. El proceso culminaba con la obtención de un diploma[15]. En el programa de las conferençias especiales de la *Hochschule* del semestre de invierno de 1933-34 figuraba Martin Heidegger al lado del representante del *Führer*, Rudolf Hess, los ministros Goebbels, Göring, Walter Darré, Alfred Rosenberg y Baldur von Schirach. Los programas del semestre de 1935 anunciaban también la presencia de Heidegger, la de los funcionarios nazis arriba mencionados y la participación de Ernst Krieck. A partir de 1936 los programas sólo mencionan las conferencias especiales, pero sin nombrar a los conferenciantes.

Martin Heidegger, en su actividad científica y política, siempre se preocupó por la juventud, en particular por los jóvenes profesores. Su creciente popularidad en los años veinte se debía a su sincero interés por las "fuerzas vivas". Dos criterios eran, a sus ojos, fundamentales: la fidelidad al nacionalsocialismo y la capacidad científica efectiva. Subrayó claramente la complementariedad de estos dos criterios tanto en su proyecto de organización de la Academia como a través de las discusiones en torno de la *Arbeitsgemeinschaft* fundada por Ernst Krieck. No obstante, para Heidegger la política tiene una realidad autónoma. Llega al colmo de la degradación al dirigir contra ciertas personas acusaciones semejantes a aquellas de las que fue objeto por boca de Jaensch y Krieck. Heidegger adoptaba una actitud diferente según se dirigiera a jóvenes universitarios nacionalsocialistas o disidentes. Tomaremos como ejemplo los casos de Eduard Baumgarten y de Rudolf Stadelmann.

En los papeles póstumos de Eduard Baumgarten figura una denuncia de Martin Heidegger contra él. Baumgarten había hecho su *debut* como profesor universitario de filosofía en Wisconsin (Estados Unidos). Más tarde volvió a Friburgo para obtener la habilitación con sus trabajos sobre Dewey, dirigidos por Heidegger, con quien mantenía relaciones que, desde fuera, podían parecer amistad (los esposos Heidegger eran padrinos de un hijo de Baumgarten, y las dos familias eran vecinas). Pero la relación en el plano filosófico entre los dos hombres era conflictiva. Baumgarten, influido por el pragmatismo americano, fue atacado por Heidegger y, en el curso de los seminarios,

por discípulos incondicionales de éste. Según W. Schoppe,[16] pariente de Baumgarten, las disensiones llegaron a su punto culminante tras una discusión sobre la filosofía de Kant en un seminario dirigido por Heidegger. Las relaciones quedaron definitivamente rotas entonces y Baumgarten, como encargado de curso, recibió la tarea de enseñar cultura y filosofía norteamericanas, en particular, el pragmatismo. La calidad de los cursos de Baumgarten llevó a la Universidad de Gotinga a reconsiderar el estatuto de éste y a proponer al Ministerio que le fuera concedido el cargo de profesor habilitado para tomar exámenes[17].

Martin Heidegger eligió ese preciso momento para intervenir desde Friburgo: envió un informe político confidencial a la organización de los profesores nacionalsocialistas de Gotinga, oponiéndose radicalmente a la propuesta de la facultad.

El informe incluía el siguiente texto:

> El doctor Baumgarten proviene, por su familia, y por su actitud intelectual, del círculo de intelectuales liberal-demócratas que rodeaba a Max Weber. Durante su estancia aquí, fue de todo menos nacionalsocialista. Me asombra saber que enseña en Gotinga: no puedo imaginarme sobre la base de qué rendimiento científico obtuvo su habilitación. Tras haber fracasado conmigo, se ligó estrechamente al judío Fraenkel, quien había sido activo en Gotinga y más tarde fue expulsado de esa Universidad. Supongo que Baumgarten consiguió una protección por ese medio. Tengo por imposible la inserción de Baumgarten tanto en las SA como en la enseñanza. Baumgarten es un orador de grandes dotes. En cuanto a la filosofía pienso, sin embargo, que es un

pretencioso sin conocimientos sólidos y auténticos. Este juicio se funda en el hecho de que lo conozco desde hace dos años. Entre tanto, ¿hay cambios en su actitud política? Lo ignoro. Su estancia en los Estados Unidos, en el curso de la cual se ha americanizado considerablemente, sin duda le ha permitido adquirir conocimientos sólidos sobre ese país y sobre sus habitantes. Pero tengo excelentes razones para dudar de la seguridad de su instinto político y de sus capacidades de juicio.

Martin Heidegger envió este documento[18] al *Führer* de los profesores de Gotinga, el doctor Vogel, quien lo clasificó inmediatamente en los archivos con la mención "inutilizable, cargado de odio..."[19].

Este documento tiene gran importancia como prueba de los vínculos de Heidegger y el partido después de 1934. En efecto, aunque descartado por el doctor Vogel en 1933, ese texto será reconsiderado en 1935 por su sucesor, el doctor Blume, quien estaba decidido a revisar, esta vez más seriamente, la presencia de Baumgarten en Gotinga. El envío a Berlín de este informe calumnioso de Martin Heidegger (al mismo tiempo que, probablemente, otros informes de la misma índole) tuvo efectos inmediatos: Baumgarten fue suspendido de sus funciones, dejó de recibir sueldo y se tomaron medidas con vistas a expulsarlo de Alemania hacia los Estados Unidos. La decisión oficial le fue comunicada el 12 de abril de 1935[20]. Gracias a la intervención de sus amigos, quienes le informaron de la denuncia de Heidegger, Baumgarten intervino ante el Ministerio de Berlín el 17 de septiembre de 1935 y obtuvo la anulación de las disposiciones tomadas en su contra.

En notas biográficas inéditas, Baumgarten afirma haberle escrito más tarde a Heidegger para pedirle explicaciones. Éste le habría respondido con una cita de Esquilo. Baumgarten continuó su carrera y tiempos después se convirtió en profesor en Gotinga.

El informe de Heidegger, de 1935, favorable a la candidatura de Rudolf Stadelmann para la cátedra de historia de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad de Gotinga es totalmente diferente.

Stadelmann, quien había obtenido su título de profesor en Friburgo, en su discurso inaugural se refirió a "La conciencia histórica de la nación"[21]. El discurso fue pronunciado ante el rector Heidegger, profesores y estudiantes, el 9 de noviembre de 1933. En él afirmaba entre otras cosas que el ascenso de Hitler al poder y la realización de su programa de política exterior devolverían a Alemania el "carácter de pueblo grande y temible, carácter que había perdido"[22]. Entre sus obras importantes figuran un artículo sobre H. Taine y la derecha francesa,[23] un escrito sobre la esencia de las revoluciones alemanas[24] y un artículo sobre la lucha por el Sarre[25].

Stadelmann había participado, como docente y al lado del rector Heidegger, en la Fiesta de Solsticio, y allí pronunció el discurso oficial en memoria de Bismarck, citando a este último: "No tendría amigos si no tuviese también enemigos"[26].

En su informe de 1 de julio de 1935, Heidegger escribe:

> Conozco a Stadelmann desde 1928, fecha de su habilitación. Desde entonces ha hecho una evolución extraordinaria. Es todo lo contrario de la inconstancia y la inestabilidad. Es un verdadero suabo, obstinado, de

cabeza dura. De semejante personalidad se puede esperar que choque especialmente con personas de menor envergadura. Stadelmann jamás ha practicado la ciencia coyunturalmente. Ante todo es un muchacho vigoroso; en mi opinión, el mejor de los jóvenes historiadores especializados en la baja Edad Media. Hoy no podemos permitirnos el lujo de rechazar a aquellos que en su disciplina son rigurosos. Propongo de inmediato que Stadelmann ocupe la cátedra de Historia porque tengo la convicción de que ese cargo le permitirá superarse y le dará una seguridad definitiva. Stadelmann es de los que tienen actualmente la capacidad de transformar su ciencia en lugar de repetir las enseñanzas del pasado. Con un saludo de colega y un *¡Heil Hitlert!*, su Martin Heidegger[27].

De todos modos, sería totalmente injusto pensar que Heidegger prestaba su apoyo a los candidatos de acuerdo con criterios únicamente políticos. Por el contrario, su adhesión radical y austera a la línea nacionalsocialista le imponía un rigor particular cuando se trataba de universitarios ligados al NSDAP.

Como prueba de esa actitud, citemos un tercer caso: el del profesor Arnold Ruge, propuesto para una cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg. En un informe del 18 de diciembre de 1933, tras descalificar las competencias científicas de Ruge, Heidegger escribe:

El nacionalsocialismo considera la eficacia como una condición necesaria para la elección de los *Führer* y de los directores responsables. Por consiguiente, no se le puede atribuir una cátedra de Filosofía al señor

Ruge. Asignarle un puesto en cualquiera de las universidades de Baden-Wurtemberg sería verdaderamente escandaloso. Para mí sería absolutamente intolerable tener que soportar a semejante colega[28].

## Capítulo II

# HEIDEGGER Y LOS APARATOS IDEOLÓGICOS DEL ESTADO

### La cátedra de Gotinga

A solicitud del Ministerio, el 12 de julio de 1935, y con relación a la cátedra dejada vacante por Georg Misch, la Facultad de Filosofía de la Universidad de Gotinga envió una lista de tres personas encabezada por Martin Heidegger. Los otros universitarios propuestos eran el profesor Glockner (Giessen) y G. Kruger (Marburgo). El decano de la Facultad, profesor Hans Plischke, justificaba en su informe del 30 de septiembre de 1935 sus preferencias por Martin Heidegger en los siguientes términos: "La Facultad propone en primer lugar al profesor Martin Heidegger (Friburgo). Tendríamos así el privilegio de acoger a la vez a una de las figuras dirigentes de la filosofía actual, un profesor que sabe suscitar interrogantes filosóficos y un pensador dispuesto a trabajar en el sentido de la concepción nacionalsocialista del mundo".

En el curso de las deliberaciones de la Comisión de Nombramientos, los profesores Hermann Nohl, Friedrich Neumann y Theodor Lipps se pronunciaron a favor de Heidegger. Josef König y Otto Friedrich Bollnow, docentes consultados por la Comisión, se pronunciaron también por Heidegger. El Ministerio no tomó una decisión inmediata, pero algo más tarde el decano hizo saber que la autoridad

ministerial rechazaba las proposiciones de la Facultad y proponía, en cambio, el nombramiento del profesor Hans Heyse (Königsberg).

El 27 de febrero de 1936, la Facultad sustituyó el nombre de Hans Heyse por el de Krüger, también incluido en la lista, y el 13 de mayo acabó proponiendo ella misma el nombramiento de Hans Heyse para suceder a Georg Misch. Hans Heyse empezó a ejercer sus funciones durante el semestre de invierno de 1936-37[29].

No cabe duda de que la preferencia expresada por el Ministerio debe haber fastidiado a Martin Heidegger: se trataba de la cátedra del mayor discípulo de Dilthey y, por otra parte, Heyse había sido preferido en lugar de él. En lo esencial, la filosofía nacionalsocialista de este último no era más que una versión de la filosofía heideggeriana, el trabajo de un epígono.

En su artículo "La nueva idea de la ciencia y la universidad alemana",[30] Heyse retoma casi textualmente las ideas de Heidegger sobre la "existencia" y el papel de los griegos.

Estamos lejos ya de la época en que Heidegger presionaba a Krieck para invitar a Heyse y Bäumler, como "colegas seguros" a adherir a la *Arbeitsgemeinschaft.*

Es probable que Heidegger jamás hubiese abandonado su cátedra de Friburgo para ocupar la de Gotinga. Sin embargo, la elección del Ministerio sin lugar a dudas lo había conducido a pensar que el "principio del rendimiento" estaba a punto de perder peso en las decisiones tomadas por el régimen. En efecto, la sucesión de Georg Misch era el signo de una tendencia que se confirmará más tarde: hasta entonces (sobre todo bajo la República de Weimar) Heidegger había sido impuesto por los ministerios en las

facultades, contra el agrado de éstas. A partir de ese momento las facultades lo solicitaban y lo proponían mientras que el Ministerio rechazaba o postergaba su candidatura.

En la actitud de las facultades no hay que ver ningún acto de "resistencia" ni la mutación de Heidegger en adversario del nacionalsocialismo y del Estado. El hecho, sin embargo, debe ser comentado y conviene medir su importancia.

La preferencia del Ministerio por Heyse refleja la influencia creciente del rector de la Universidad de Königsberg dentro del movimiento. Esa influencia se manifestará sobre todo en su participación activa en el proyecto de organización de los cursos de la Academia de los Docentes del Reich. Poco tiempo después de su entrada en funciones, Heyse organizará y dirigirá la Academia de los Docentes de Gotinga de acuerdo con un proyecto personal que reemplazará al del rector Friedrich Neumann, elaborado en 1934[31]. Muy pronto será nombrado *Führer* de la delegación alemana al Congreso Mundial de Filosofía de París (1937), relegando a un segundo plano a Martin Heidegger, quien había tratado, como veremos más adelante, de influir sobre la orientación política de la delegación.

El hecho de que las autoridades del Ministerio hayan preferido a Hans Heyse en lugar de Heidegger no es prueba de que haya existido animosidad declarada con respecto a este último. En 1936, por ejemplo, el Ministerio de Berlín pidió al rector de la Universidad de Friburgo que nombrara a Martin Heidegger decano de la Facultad de Filosofía, lo cual demuestra las buenas relaciones de la dirección del Ministerio con el filósofo, o por lo menos que Heidegger no era un elemento sospechoso para el régimen.

## EL CURSO "INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA": UNA GEOPOLÍTICA DEL ESPÍRITU (1935)

El curso "Introducción a la Metafísica" había sido precedido en 1934-35 por un curso sobre Hölderlin. Esta circunstancia es significativa, porque el interés de Heidegger por la obra de Hölderlin, que para su evolución posterior sería decisiva, comenzó con el análisis de los problemas filosóficos y políticos del nacionalsocialismo. Acerca de Hölderlin, Heidegger había dicho:

> La verdad del pueblo es la correspondiente manifestación (calidad de patente) del ser en su totalidad de acuerdo con el cual los poderes sustentadores, ordenadores y conductores obtienen sus rangos y provocan su consenso. La verdad de un pueblo es aquella apertura del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente, al proponerse a sí mismo como meta, al querer ser él mismo [...]. La verdad del "Ser-ahí" de un pueblo es fundada originariamente por el poeta; pero el ser de los existentes así descubierto es concebido como Ser *(Sein)* y así también es dispuesto y revelado por el pensador, y el así concebido *Sein* se convierte en la última y primera seriedad del ente, es decir, es colocado en la verdad histórica *determinada* al ser llevado el pueblo a sí mismo como pueblo. Esto se realiza a través de la creación de un Estado conforme a su esencia, por el creador del Estado. Pero todo este acontecer tiene sus propios tiempos y, por lo tanto, su propia secuencia temporal; los poderes de la poesía, del pensamiento, de la creación del Estado actúan, al menos en las épocas de la historia desarrollada hacia

adelante y hacia atrás y no son en absoluto calculables. Durante largo tiempo pueden actuar ocultamente y sin vinculación alguna, sin embargo influyéndose, cada uno según su respectivo poder de despliegue, de creación poética, de pensamiento y de actuación del Estado, en sus dominios de lo público y en proporciones diferentes[32].

Y, relacionando todo esto con su propio punto de vista nacionalsocialista, Heidegger prosiguió:

> Ha tenido lugar una eclosión: esta eclosión, sin embargo, no ha encontrado la correcta "salida" (*Aufbruch*); no ha hallado todavía su camino ni cabía esperar que lo encontrase rápidamente; la preparación de lo verdadero que un día sobrevendrá no se logra de la noche a la mañana y por encargo sino que requiere muchas vidas humanas y hasta "generaciones"; ese largo período permanece cerrado para todos aquellos que se ven atacados por el aburrimiento y no advierten su propio aburrimiento. Pero en ese largo período cierto día acontece lo verdadero: la manifestación del *Sein*. En ese lugar de la necesidad metafísica se halla el poeta[33].

En el curso del semestre de verano de 1935, llamado "Introducción a la Metafísica", se trató de la tematización de la historia o, si se quiere, de una reflexión sobre el papel de la filosofía (que Heidegger en aquella época concebía como "metafísica") en la constitución de la historia. En sus anteriores trabajos Heidegger insistía en la necesidad de vincular la historia y la filosofía, y buscar precursores de

lo que entendía por historicidad de la historia; ahora, en cambio, le importaba mostrar la historia como un movimiento dinámico que por su mismo origen ofrecía un modelo para el presente y el futuro.

Es importante resaltar que, en este punto, Heidegger recoge todos los problemas tratados hasta ese momento incluso en su aleatoriedad y contingencia política inmediatas aunque desde una nueva perspectiva. Heidegger hace hincapié en la diferencia básica entre la esencia del pueblo alemán y las manifestaciones históricas en las cuales se traducía. Esa diferencia permitía a Heidegger juzgar la identidad conseguida por el nacionalsocialismo en relación con su origen. De ahí que Heidegger insistiese, de antemano, en la diferencia entre la filosofía y aquel enfoque de las cosas que la filosofía esperaba convertir inmediatamente en un medio a la hora de crear una nueva sociedad:

> Con tales expectativas y pretensiones se sobrevaloran el alcance y la esencia de la filosofía. La mayor parte de las veces, lo excesivo de esa exigencia se evidencia en el menosprecio de la propia filosofía. Se dice, por ejemplo, que se debe rechazar la metafísica porque no ha cooperado en la preparación de la revolución. Y eso es tan ingenioso como decir: puesto que no se puede volar con un banco de carpintero, hay que prescindir de él[34].

Que Heidegger no atribuyese a la filosofía ninguna eficacia inmediata, no significaba que quisiera revocar sus posibilidades históricas sino, por el contrario, que intentaba trascendentalizarla históricamente:

> Por el contrario, lo que la filosofía puede y tiene que ser, por su misma esencia, es: una apertura de vías y de perspectivas a cargo del pensamiento que establece criterios y jerarquías, de un saber en el cual y gracias al cual el pueblo cobra conciencia y realiza su mundo histórico-espiritual; es decir, se trata de un saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y estimar [...]. La filosofía, por su esencia, no hace las cosas más fáciles, sino más difíciles. Y ello no es casualidad, pues el modo en que se comunica al entendimiento vulgar le parece extraño y hasta propio de dementes.
>
> El auténtico sentido del rendimiento filosófico consiste en hacer más difícil la existencia histórica y, de este modo, en el fondo y para decirlo con una palabra, el Ser. Tal agravamiento le devuelve peso (ser) a las cosas, al ente. ¿Por qué? Porque constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales del nacimiento de lo grandioso, lo cual nos permite medir, sobre todo, el destino y las obras de un pueblo histórico. El destino sólo se encuentra allí donde la existencia se halla dominada por un verdadero saber de las cosas. Pero la filosofía es la que abre los caminos y perspectivas para lograr tal saber[35].

Heidegger estaba convencido de que eso era precisamente lo que no hacían los ideólogos oficiales. No podían darse cuenta ni comprender dónde y cómo estaban los problemas. No podían apercibirse de que tratar sobre la "Nada" (*Nichts*) era algo totalmente distinto de una "descomposición" que socava "toda cultura y toda fe". En su mediocridad, ellos opinaban: "Que lo que desprecia tanto

el pensamiento en su ley fundamental como lo que destruye la voluntad constructiva y la fe es puro nihilismo"[36].

Heidegger dedujo el peligro que representaba la situación en la cual se encontraba Europa:

> Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza que forman Rusia, por un lado, y América, por el otro. Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y convertido en económicamente explotable; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan "experimentar", simultáneamente, el atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad, y simultaneidad, y lo temporal, en cuanto historia, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando el hecho de que los asistentes a unas asambleas populares se cuenten por millones, sea considerado un triunfo, entonces volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas ¿para qué?, ¿hacia dónde?, y después ¿qué?[37]

Esta crítica cultural, que fue acompañada de una aversión fascista contra cualquier tipo de democracia, y que cuestionaba no sólo sus abusos sino su existencia, se completaba con la valoración de Alemania como el único "centro" del cual podía surgir una salvación universal:

> Estamos dentro de la tenaza. Por hallarse en el centro, nuestro pueblo experimenta la presión más incisiva; es el pueblo que tiene más vecinos y, por eso, el más amenazado, y, sobre todo, es un pueblo metafísico. Pero a partir de tal determinación, de la que estamos seguros, este pueblo sólo obtendrá su destino cuando *en sí* mismo llegue a crearse un eco, una posibilidad de eco para que este destino le permita resonar; es decir, cuando conciba su tradición de modo creador. Todo esto trae aparejado el hecho de que esta nación, en tanto histórica, se ponga a sí misma y, al mismo tiempo, ubique el acontecer histórico de Occidente a partir del centro de su acontecer futuro, es decir, en el dominio originario de las potencias del Ser. Precisamente, si la gran decisión sobre Europa no ha de darse por el camino del aniquilamiento, entonces sólo podrá darse mediante el despliegue de nuevas fuerzas histórico-espirituales, procedentes del centro[38].

Al retomar aquella ideología ultranacionalista e imperialista que profesores alemanes habían formulado antes de la Primera guerra mundial para justificar una política agresiva, Heidegger estableció una continuidad entre aquella época y el fascismo. Como "centro" de Europa, como pueblo metafísico —*por eso*— especialmente amenazado, como autoridad escogida, el pueblo alemán debía decidir sobre el destino de todos los pueblos precisamente en la medida en que decidía por sí mismo. La planetarización de la técnica a través de su movimiento centrífugo, en dirección al mayor vacío, exigía del pueblo metafísico un movimiento centrípeto, contrario hacia sí mismo, como centro estabilizador. Y en el centro del centro estaba la "pregunta por el Ser", con la cual se justificaba a sí mismo.

Por eso relacionamos la pregunta por el Ser con el destino de Europa, donde se decidirá el de la Tierra, con lo que, para la misma Europa, nuestra existencia histórica como centro queda probada[39].

Este nacionalismo extremo, que ha sido criticado por Robert Minder,[40] tuvo que ser entendido inequívocamente como vinculación al nacionalsocialismo, partiendo de aquella crítica a la que Heidegger quiso someter al nacionalsocialismo para su clarificación.

Pues, lo que Alemania vivía desde el instante en que su dirección nacionalsocialista asumió su evolución histórica y comenzó a extraviarse del camino recto, fue absolutamente análogo a lo ocurrido en el siglo XIX, y que Heidegger concebía como origen y punto de partida de todos los peligros y males de entonces. El proceso que se describe a menudo y con pocas palabras como "el hundimiento del idealismo alemán", no tenía nada de eso.

No fue el idealismo alemán el que se derrumbó, sino que fue la época la que dejó de tener la fuerza suficiente para estar a la altura de la grandeza, la amplitud y originalidad de ese mundo espiritual[41]. [...]. La existencia comenzó a desplazarse hacia un mundo que carecía de aquella profundidad de la cual lo esencial retorna al hombre una y otra vez [...]. La dimensión predominante era la de la hinchazón y la del número [...]. Todo esto se intensificó después en América y en Rusia, llegándose a un etcétera desmesurado de lo siempre igual y de lo indiferente, hasta el punto de que lo cuantitativo de todo esto degeneró en una extraña cualidad[42].

Al exagerar cualitativamente la agresividad potencial propia de cada nacionalismo extremo, Heidegger se forja un enemigo que había de exterminar de raíz, justamente por ser demoníaco y perverso:

> El predominio de la mediocridad, de lo indiferente, ya no es algo insignificante y meramente estéril, sino la amenaza de algo que ataca toda jerarquía y destruye y hace pasar por mentira lo que es espiritual en el mundo. Es el embate de aquello que llamamos demoníaco (en el sentido de lo malvado y destructor). Hay diversos signos de surgimiento de este imperio de lo demoníaco, unido al creciente desconcierto e inseguridad de Europa con respecto a ella misma y en sí misma. Uno de ellos está en el debilitamiento del espíritu, en el sentido de su errónea interpretación. Hoy nos hallamos en el centro de tal acontecimiento[43].

Tanto en el contenido como en la forma, Heidegger se refiere aquí a los sermones fanáticos y maniqueos de su paisano Abraham a Sancta Clara, que quería llamar la atención sobre el verdadero origen v significado de la peste y "despertar" a la población de Viena a fin de que cobrara conciencia del peligro turco. Heidegger integró esta posición espiritual (compartida por las encíclicas papales) en la concepción del mundo nacionalsocialista. También Hitler había diseñado una demonología propia (y no sólo con referencia a los judíos). Para él, los fundadores del marxismo, "esta enfermedad del pueblo", sólo podían haber sido unos verdaderos demonios, pues sólo en la mente de un monstruo —y no de un hombre— puede [...] adquirir forma un plan de organización cuya realización habría de llevar

al derrumbamiento de la cultura humana y, con ello, a la desolación del mundo. En este caso, como última salvación todavía quedaba la lucha, la lucha con todas las armas que el espíritu humano, el intelecto y la voluntad pueden imaginarse, sin que importase entonces a quién diera el destino su bendición en el platillo de la balanza[44].

La lucha, que debía ser dirigida desde el "centro", tenía que ser preparada cuidadosamente, como cruzada que habría de aniquilar al enemigo apocalíptico más extendido en el planeta. En opinión de Heidegger, se trataba de afilar el arma más importante en esta lucha, que no era otra que el "espíritu" justamente porque todo iba a decidirse en él, y porque uno de los indicios del dominio de lo demoníaco y perverso era la desfiguración de la actividad verdadera del espíritu. A partir de esta premisa, Heidegger formuló su "crítica" al nacionalsocialismo de una manera absolutamente diferente. Para Heidegger fue decisiva "la reinterpretación del espíritu como *inteligencia*". El descrédito del ser, relegado "al papel de una herramienta al servicio de otros, cuyo manejo se puede enseñar y aprender"[45]. Esta nueva interpretación había adquirido tres formas: en el marxismo, la inteligencia se puso al servicio de la "regulación y dominio de las relaciones materiales de producción". En el positivismo, se limitó "al orden comprensible y a la explicación de todo lo siempre presente y ya establecido". Y en el nacionalsocialismo desviado de su camino, el espíritu fue degradado a inteligencia en la "dirección organizativa de la masa y raza vitales de un pueblo". La caracterización de las tres variantes de degradación del espíritu que propuso Heidegger parecía diferenciada y exacta. Sin embargo, mientras condenaba a los dos primeros (marxismo y positivismo), del tercero observó únicamente su desarrollo

erróneo. Que Heidegger también aquí se esforzaba en reconocer la "intrínseca verdad y grandeza" del movimiento nacionalsocialista, sería obvio poco después[46].

> Si se entiende, como lo hizo el marxismo en su forma más extrema, el espíritu como inteligencia, será absolutamente justo decir en su contra que el espíritu, es decir, la inteligencia, siempre se tiene que subordinar, dentro del orden de las fuerzas eficientes de la existencia humana, a la sana capacidad física y al carácter.

A diferencia del marxismo y del positivismo que deben ser interpretados sólo como representación de lo demoníaco y perverso, el nacionalsocialismo actúa y piensa "correctamente" en el sentido de una defensa del espíritu. En opinión de Heidegger, el error del nazismo no consistía en emprender y proseguir la lucha basándose en el racismo, sino en el hecho de que la estableciera sobre una base endeble. Ya que "su orden, en sí correcto, se convierte en erróneo tan pronto como se concibe la esencia del espíritu en su verdad. Pues toda la fuerza y la belleza verdaderas del cuerpo, la seguridad y la osadía de la espada, así como la autenticidad y habilidad del intelecto, tienen su raíz en el espíritu y hallan su ascenso o su decadencia sólo en el correspondiente poder o impotencia del mismo. Es lo que soporta y domina, lo primero y lo último, y no sólo un tercer factor imprescindible"[47].

De ahí que para Heidegger la alternativa racista o belicista pudiera devenir *verdad.* Esta alternativa, que en sí, y para los dos brazos de la tenaza ofensiva dirigida contra Alemania —el marxismo y el positivismo—, parecía para siempre imposible, era, a juicio de Heidegger,

perfectamente posible, incluso necesaria para la tercera variante, el nacionalsocialismo. La diferencia importante entre lo dicho por Heidegger en su curso "Sobre la cuestión fundamental de la filosofía" (que no era necesario espiritualizar la revolución) y lo que decía aquí, consiste en que la espiritualización había llegado a ser necesaria, porque su objeto, el nacionalsocialismo, estaba en vías de perder algunos de sus atributos esenciales. A pesar de todo tenía capacidad de recuperación. Su propósito de fundamentar el racismo y la agresión en el "espíritu", ("toda la fuerza y la belleza verdaderas del cuerpo, la seguridad y la osadía de la espada") no era una voz clamando en el desierto. Hitler también exigió la espiritualización de la espada:

> ¿Es posible aniquilar ideas espirituales con la espada? ¿Con el uso de la violencia bruta se puede luchar contra concepciones del mundo? Me he planteado estas preguntas a menudo a contramarcha [...]. Concepciones e ideas, así como movimientos con una determinada base espiritual falsa o verdadera, a partir de un determinado momento de su desarrollo sólo se pueden vencer con los medios del poder técnico cuando estas armas corporales a su vez son portadoras de un nuevo pensamiento, de una idea o ideología [...]. La aplicación de la sola violencia, sin la fuerza motriz de una idea espiritual básica como premisa, nunca podrá llevar a la eliminación de una idea ni a su propagación, a menos que se llegue a aniquilar a su último portavoz y se destruya su última transmisión. Esto, sin embargo, significa apartar este estamento estatal del círculo que ostenta el poder político para un tiempo indefinido, quizá para siempre: un sacrificio así afecta a lo mejor

del pueblo según demuestra la experiencia, ya que toda persecución que tiene lugar sin una condición espiritual previa, aparece como moralmente injustificada, e incita a la protesta precisamente a los elementos más valiosos del pueblo, con su consiguiente identificación con el contenido espiritual del movimiento (doctrina) injustamente perseguido. En muchas personas, esto simplemente ocurre a causa de una reacción instintiva contra el intento de la reducción a porrazos de una idea por medio de una violencia brutal.

De ahí que Hitler viera como única solución la colaboración entre "la espada" y "el espíritu".

> La primera condición para luchar con las armas de la fuerza bruta ha sido desde siempre la tenacidad [...]. La aplicación uniforme de la violencia sin más es la primera condición del éxito. Pero esa tenacidad sólo se da partiendo de una determinada convicción espiritual. Toda violencia que no surja de una base espiritual firme será vacilante e insegura[48].

La combinación errónea de espíritu y acción que Heidegger concebía como el mayor peligro para el "centro" y el "movimiento" se reflejaba también en la Universidad —como lugar desde el cual debería ser posible devolver al espíritu sus propias posibilidades—, que corría asimismo el peligro de ser destruida a causa de la equivocada evolución del nacionalsocialismo.

> En la ciencia que aquí en la Universidad nos interesa de manera especial se puede reconocer fácilmente la

situación de las últimas décadas, situación que, pese a algunos intentos de saneamiento, permanece invariable. Dos concepciones aparentemente distintas parecen combatirse: la ciencia como conocimiento profesional técnico y práctico por una parte, y la ciencia como valor cultural *per se* por otra; en realidad ambas se mueven en el mismo sentido decadente de una falsa interpretación del espíritu y de la inhabilitación. Sólo se diferencian en que, mientras la concepción técnico-práctica de la ciencia—profesional— cobra importancia por sus consecuencias abiertas y claras, la interpretación reaccionaria de la ciencia como valor cultural, que ahora surge otra vez, intenta cubrir la impotencia del espíritu a través de una mendacidad inconsciente. La confusión de la carencia de espíritu puede alcanzar tal punto que la interpretación tecnico-práctica de la ciencia se reconozca simultáneamente como ciencia en cuanto valor cultural, de modo que ambas, en su falta de espiritualidad, se lleven bien entre sí. Se puede llamar Universidad a la institución que une las ciencias especializadas en enseñanza y en investigación, pero eso será un mero nombre, no un poder espiritual onginariamente unificador que conlleve un compromiso imperativo[49].

Desde esta perspectiva, el curso de Heidegger intentaba recuperar el espíritu perdido. No lo concebía como algo establecido y fijado por la administración en un plan de estudios—un curso "intelectual" que tuviera la filosofía por "tema"—sino que debía convertirse en una especie de ritual, en el que importaba "realizar" nuevamente el "espíritu" como una instancia "histórico-trascendental". La nueva

tentativa de salvación del espíritu tenía que empezar por un retorno a los orígenes, al comienzo de la filosofía occidental de los griegos. Y tenía que tratarse de una salvación, porque el acceso a este origen estaba bloqueado. Los griegos concebían en los comienzos de su pensamiento el ser como *physis;* pero al hacerlo sentaron las bases de un comienzo que poco más tarde fue alterado.

> Se suele traducir esta fundamental palabra griega, que designa el ente, como "naturaleza". Se utiliza la traducción latina *natura* que, en sentido propio, significa "ser nacido", "nacimiento". Sin embargo, con esta traducción latina se marginó el contenido original de la palabra *physis* y se destruyó el propio poder expresivo filosófico de la expresión griega. Y esto no sólo vale para la traducción latina de esta palabra, sino para todas las demás traducciones del lenguaje filosófico de Grecia al de Roma. El proceso de esta traducción del griego al "romano" no es accidental e inofensivo, sino que señala el primer capítulo de lo que sería el cerrojazo a la esencia originaria de la filosofía griega y el distanciamiento de la misma. Luego la traducción latina llegó a ser determinante para el cristianismo y la Edad Media cristiana y pasó a la filosofía moderna, que se mueve en el mundo conceptual de la Edad Media y que, con el tiempo, creó aquellas ideas habituales y aquellos términos conceptuales que todavía hoy hacen ininteligible el comienzo de la filosofía occidental[50].

Ya en la crítica de la filosofía de Descartes que Heidegger hace en *Ser y Tiempo* se podían reconocer indicios de sus múltiples reservas frente a lo que podría llamarse

"lo latino" y "lo romano". Reservas que son características de la tradición xenófoba de la que es un ejemplo Abraham a Sancta Clara. A partir de su adhesión al nacionalsocialismo, Heidegger sostiene una xenofobia antilatina radical que se convirtió en uno de los elementos (o factores) esenciales de su pensamiento y al que ya nunca renunció. Es notoria la diferencia con la época en que había concebido su escrito "Sobre la esencia del fundamento" (1929), época en la cual había encontrado en el evangelista Juan un concepto del Cosmos fenomenológicamente válido, continuando luego en la exégesis del *mundus* de Agustín y Tomás de Aquino[51]. Que la xenofobia de Heidegger no fue abstracta ni tenía por objeto meras concepciones filosóficas, lo demuestra el hecho de que la filosofía y el lenguaje no eran para Heidegger campos separados sino factores constitutivos y decisivos de la existencia humana. A juicio de Heidegger, "los pueblos" en nada se realizan tanto como en su filosofía y en su lenguaje.

Esta perspectiva fue radicalizada por el nacionalsocialismo hasta sus últimas consecuencias. Para el nacionalsocialismo, el eje Grecia-Alemania constituía el centro de la cultura universal. En el mismo sentido escribió también Alfred Bäumler en su ensayo "La dialéctica de Europa", en un fragmento polémico dirigido contra Jules Romains: "Diferenciamos la cultura y la tradición romanas —con las cuales tuvimos un contacto (o roce) histórico— de la libre elección que tenemos respecto del espíritu griego, aunque esta relación no nos importa menos que aquel contacto. Somos conscientes de que lo griego no nos ha sido transmitido por la tradición romana, sino que ha sido adquirido por nosotros mismos, independientemente y con un ímpetu cada vez renovado. Lutero tradujo del original griego, no

de la Vulgata; Winckelmann sentía el mármol griego; Goethe y el *Sturm und Drang* reencontraron a Homero; Hölderlin liberó a Píndaro, y Nietzsche redescubrió la tragedia dionisíaca. Todos ellos son otros tantos descubrimientos del genio griego, llevados a cabo únicamente a partir de la sustancia de nuestro propio genio sin mediación de la cultura latina, y aun en contra de ella"[52].

Heidegger se aprestó a luchar para liberar "el origen" del lastre de lo romano:

> Precisamente porque nos atrevemos a emprender la tarea, grande y larga, de demoler un mundo envejecido y de reconstruirlo de veras, es decir, históricamente, tenemos que conocer lo tradicional. Debemos saber más, esto es, de un modo más riguroso e imperativo de lo que se sabía en las épocas y períodos de transición que nos precedieron. Sólo el conocimiento histórico radical nos permitirá afrontar lo extraordinario de nuestra tarea, preservándonos al mismo tiempo de una nueva irrupción de meras reproducciones e imitaciones estériles[53].

Estar a la altura de semejante tarea tenía algo de titánico:

> Ahora [...]. nosotros saltamos por encima de este curso de desfiguración y decadencia para intentar reconquistar la capacidad original del lenguaje y de las palabras[54].

Existían objetivamente posibilidades para ello:

> Que la formación de la gramática occidental surgiera de la reflexión sobre el lenguaje *griego*, le da a

este proceso todo su significado. Efectivamente, esta lengua (con relación a las posibilidades del pensamiento) es, junto a la alemana, la más poderosa y al mismo tiempo la más espiritual[55].

El guía más importante en el camino de la restauración del origen fue, según Heidegger, Heráclito. A través de Heráclito se podía comprender desde el comienzo que la lucha *(pólemos)* significaba la relación ontológica entre *physis* y verdad *(alétheia)*. Con la equivalencia de *pólemos y logos* se mostraría la dinámica original de la existencia:

> La lucha a la que aquí se alude es combate originario, pues permite que los combatientes surjan ante todo como tales; no es una mera arremetida entre cosas ya existentes. La lucha proyecta y desarrolla lo inaudito, lo hasta entonces no-dicho y no-pensado. Esta lucha será luego la de los creadores, los poetas, los pensadores, los hombres de Estado. Oponen al poder avasallador el bloque de su obra y conjuran en ella al mundo que con su obra han abierto. Mediante esas obras, la *physis*, llega a hacerse presente. Sólo así el ente, como tal, llega a ser ente. Este llegar a ser mundo *(Weltwerden)* constituye el acontecer histórico propiamente dicho. La lucha no sólo llega a ser creativa, sino que también conserva, ella sola, el ente en su constancia. Ciertamente, donde la lucha se suspende el ente no desaparece, pero el mundo se desvía[56].

El concepto heraclíteo de *pólemos* debía servir como fundamento ontológico para el pensamiento corporativo de los fascistas, para fundamentar la discriminación entre los

hombres y para negar radicalmente la posibilidad de la solidaridad humana.

> El conflicto *(Auseinandersetzung)* en lo que engendra, hace brotar todo (lo presente); pero (también) es lo que conserva y domina. A unos los muestra como dioses; a otros como hombres; a unos los pone como siervos; a los otros como libres[57].

Pero aquellos que no captan el *logos,* "no son capaces de oír ni de decir". No pueden estabilizar su existencia dentro del ser del ente. Sólo los que pueden hacerlo dominan la palabra: los poetas y los pensadores. Los otros dan vueltas dentro del círculo de su obstinación y falta de entendimiento. Sólo admiten lo que les sale al camino, lo que les es lisonjero y conocido. "Son como los perros: pues también los perros ladran a los que no conocen." Son asnos: "Los asnos prefieren la paja al oro"[58].

El desprecio que siente Heráclito por la muchedumbre y su estima por aquellos que poseen rango y dominio, así como la circunstancia de que hable de los insustanciales como de perros y asnos

> forma parte esencial de la realidad griega. Si hoy se habla, a veces con excesivo fervor, de la *polis* de los griegos, no debe silenciarse este aspecto. De lo contrario se corre el peligro de convertir el concepto de la *polis* en algo anodino y sentimental. Lo realmente fuerte es lo jerárquico [...]. Justamente porque el ser es *logos*, armonía, *alétheia, physis y pháinestay* no se muestra discrecionalmente. Lo verdadero no es para cualquiera sino exclusivamente para los fuertes[59].

Con ello, se abría el camino a la equiparación de la *polis* griega con la sociedad corporativa fascista del nacionalsocialismo, aquella sociedad de caudillos cuyo Estado era obra de "los fuertes":

> La *polis* constituye el lugar del acontecer histórico, el allí en el cual, a *partir* del cual y *para* el cual acontece la historia. A semejante lugar del acontecer histórico pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los poetas, los pensadores, los que ejercen el dominio, el consejo de los ancianos, la asamblea del pueblo, las fuerzas armadas, los barcos. Si todo esto es propio de la *polis*, si todo esto es político, no es por su relación con un hombre de Estado, con un general o con los negocios del Estado. Sino que lo mencionado es político, es decir, está en el centro del acontecer histórico, siempre que los poetas sean sólo poetas, pero entonces que lo sean realmente, los pensadores sólo pensadores, pero que lo sean entonces realmente, los sacerdotes sólo sacerdotes, pero que lo sean entonces realmente, los dominadores sólo dominadores, pero que entonces y por ello sean solamente gobernantes. Y que lo sean significa que, como ejecutores de la violencia, la empleen realmente y se conviertan en preeminentes en el ser histórico como creadores, como hacedores.

Por todo eso, la *Introducción a la metafísica* se convierte en una *Introducción a la política,* en la medida en que es trascendentalizada sin perder su fuerza inherente. Por el contrario, a juicio de Heidegger, esta trascendentalización servirá para devolver a "lo político" su poder

decisivo que, sin lugar a dudas, debía conseguirse en el ideario sociopolítico del nacionalsocialismo y en sus concepciones organizativas. Que esta obra de Heidegger deba ser interpretada como el comienzo de su ruptura con el nacionalsocialismo y que tal ruptura debía tener lugar inevitablemente a menos que Heidegger renunciara a su pensamiento, parece insostenible. Esta tesis es defendida sobre todo por Alexander Schwan, cuya afirmación de que Heidegger había dejado de alinearse aquí junto a los nacionalsocialistas, por haber reconocido el carácter totalitario de su ideología, no coincide con su otra afirmación: que Heidegger en 1935 aprobaba todavía el Estado totalitario[60]. En la *Introducción a la metafísica,* Heidegger fundamentó el mismo Estado que había defendido en 1933-34 y, ciertamente, como poder central de una sociedad compuesta por estamentos y en la cual el ejercicio del poder político sólo debía corresponder a los hombres de Estado, coincidiendo plenamente en este sentido con el fascismo.

Además, Schwan sostiene que Heidegger en este trabajo comprende al "pueblo histórico" como la categoría social central. Ya que este pueblo adquiere su unidad mediante el Estado (como pueblo en un Estado), Heidegger concebiría al pueblo como "obra" del Estado, como "una realización de la verdad" abstracta, e incluso no-histórica. Pero lo cierto es que Heidegger nunca abandonó sus convicciones en cuanto al carácter cimentador-originario y hasta sacralizador del pueblo alemán, aunque en esta época ya afirmara en "la obra" la equivalencia de Estado y pueblo. Pues también en 1935 quería desarrollar el Estado sólo a partir del pueblo, del mismo modo que en 1934 exigía que el pueblo se encontrase *a sí mismo* en el Estado y en el *Führer.*

Los problemas editoriales de la *Introducción a la metafísica* van más allá del marco del presente trabajo. En 1953, cuando se publicó el texto, la discusión se centraba sobre todo en una determinada frase que Heidegger reconocía haber escrito, pero que afirmaba haber omitido en la lectura. En esa frase aparece resumida la evolución ideológica de todo el curso en una fórmula que ilustra de un modo ejemplar su connotación política. Después de haber aludido Heidegger a la declinación del espíritu y a su consecuente instrumentalización en una filosofía de valores y totalidades —con lo cual dirige a sus prosélitos allí donde el nacionalsocialismo había perdido el camino—, comenta:

> Todo esto se llama filosofía. Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo —pero que no tiene absolutamente nada que ver con la intrínseca verdad y grandeza de este movimiento, a saber, el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno— hace su pesca en esas turbias aguas de "valores" y "totalidades"[61].

Luego Heidegger afirmó no haber pronunciado las palabras que aparecían entre paréntesis en el manuscrito original[62]. Con ello pretendía indicar que dichas palabras implicaban una crítica a los filósofos nacionalsocialistas, a la dirección política, y al nacionalsocialismo como tal. Pero cabe preguntarse si la crítica de Heidegger a los filósofos nacionalsocialistas y a la dirección no fue pronunciada en nombre de aquel nacionalsocialismo que Heidegger creía que ya en 1934 había sido traicionado y que sólo era liberado de nuevo por él, por Heidegger, en un *pólemos* como el de su curso. Aunque las palabras colocadas entre

paréntesis constasen en el texto original, eso cualitativamente no cambiaba la orientación ideológica del curso. Si el nacionalsocialismo desembocaba en "el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno", era porque, para Heidegger, el poder y la posibilidad de asumir tal encuentro eran inherentes al nacionalsocialismo. De ahí su verdad y su grandeza únicamente alcanzadas "intrínsecamente" después de que la dirección política y los filósofos las habían convertido en exterioridades. De lo que se trataba aquí era de una fuerza y un poder efectivos, de los que carecían el marxismo y el positivismo, no sólo porque representaban pueblos no-metafísicos sino porque Heidegger los concebía como agentes del mal. Por todo eso, eran incapaces de ofrecer una solución.

Rainer Marten ha comentado hace poco cómo se comportó Heidegger durante la preparación de la reedición de la *Introducción a la metafísica:* "En 1953, durante los preparativos para la reimpresión del curso, nosotros tres le aconsejamos, previendo la reacción pública, que borrase el pasaje 'con la intrínseca verdad y grandeza del nacionalsocialismo' de la frase 'Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la intrínseca verdad y grandeza del nacionalsocialismo'". En lugar de hacer lo indicado, cambió el segundo "nacionalsocialismo" por "movimiento" y, después, puso entre paréntesis: "A saber, el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno". Sin embargo, hacia 1935 para Heidegger aún no existía el enfoque de un nacionalsocialismo pervertido por el desgaste técnico de lo existente. El carácter maléfico de la técnica lo atribuye en esta época, únicamente, y de un modo significativo, a las potencias no

germanas. Heidegger dice textualmente en una clase anterior del mismo curso: "Rusia y América son ambas [...] lo mismo: el mismo delirio desesperado de la técnica desencadenada y de la organización extrema del hombre corriente". Está claro que el "famoso" pasaje sanciona en cada una de sus palabras inequívoca y favorablemente al fascismo, estimándolo filosóficamente auténtico y justo, y desmiente automáticamente la interpretación posterior efectuada por el mismo Heidegger" [63].

## UN ESCRITO DE ELFRIDE HEIDEGGER-PETRI

Es importante observar el hecho, hasta ahora desconocido, de que Elfride Heidegger-Petri, esposa del filósofo, participó en su lucha por renovar el sistema universitario. La señora Heidegger publicó en 1935 un artículo polémico sobre la necesidad de integrar a las jóvenes a la universidad, apelando a conceptos análogos a los empleados por su marido en el *Discurso del Rectorado.* Este artículo, "Pensamientos de una madre sobre la educación superior de las niñas", se publicó en la revista *Deutsche Mädchenbildung Zeitschrift für das gesamte höhere Mädchenschulwesen,* editada por Karl Stracke[64].

Karl Stracke era director del *Goethe Gymnasium* de Dortmund y profesor de matemáticas y de física. Protestante, figura prestigiosa de la pedagogía, había recibido en esa época numerosas condecoraciones, entre las que se encontraba la *Ritterkreuz*[65]. Su adhesión al partido nacionalsocialista databa de 1937 y no estaba vinculada a funciones políticas particulares[66]. La revista siguió una línea claramente *deutschnational* hasta 1933, y desde entonces adoptó una dirección nacionalsocialista incondicional.

En el cuaderno número 2 de 1935[67] aparece un artículo de la doctora Elisabeth Meyn von Westenholz sobre "La educación superior de las niñas como estimulante de la unidad nacional"; en el número 6 de 1935 también, un trabajo de H. Wendt, "Otros escritos sobre el nacionalsocialismo y la cuestión femenina";[68] en el número 7 del mismo año, un artículo del doctor H. Voigts, "Caracteres de los alumnos y observaciones sobre la biología hereditaria";[69] y en el número 8 es interesante consultar los trabajos de Alma Langenbach, "El nuevo tipo de mujer alemana",[70] y de Edith Ullbrich, "El pensamiento biológico en la enseñanza de la religión luterana en las escuelas superiores"[71].

El artículo de Elfride Heidegger-Petri se inscribe, de una manera general, en el marco de la concepción nacionalsocialista de la mujer, tal como había sido descrita por Hitler en su discurso ante el Congreso de Mujeres, celebrado en Nuremberg el 8 de septiembre de 1934,[72] así como por la jefa de la organización femenina del partido, Gertrud Scholz-Klink[73].

La contribución de Elfride Heidegger-Petri es importante por dos razones: por la superioridad atribuida a los hombres por los nazis y por la situación de la mujer en el sistema educativo nacionalsocialista. No obstante aquí centraremos su análisis en función de las posiciones defendidas por su esposo.

La primera analogía importante que aparece es la siguiente: en el mundo universitario Martin Heidegger concede un papel de vanguardia a la base estudiantil y Elfride Heidegger-Petri asume la defensa de un grupo que los nacionalsocialistas más eminentes y la estructura general del partido consideraban como de menor importancia. Elfride Heidegger-Petri quería defender el derecho de las

mujeres a integrarse en la vida universitaria y, por ese medio, a la sociedad y a la revolución.

El punto de partida de sus reflexiones se ajusta al credo nacionalsocialista:

> Toda época que, como la nuestra, intenta dar vida a una nueva concepción del mundo, debe plantearse la cuestión del objetivo y del desarrollo de la educación de las nuevas generaciones. El viejo objetivo del humanismo moderno, de la educación de la personalidad libre, carece hoy de actualidad. Por encima del *yo* está el *nosotros* por encima de las exigencias de la personalidad individual, están las exigencias de la comunidad del pueblo[74].

Elfride Heidegger-Petri aplica estos principios generales a la situación específica de la mujer:

> Nuestro saber lucha por superar el error fatal de creer en la igualdad de todos los seres humanos, para dar cuenta de la diversidad de las razas y de los pueblos; este saber afirma, al mismo tiempo y con razón, la diferencia fundamental entre los sexos. La cuestión del desarrollo de la educación de nuestras nuevas generaciones establece entonces una diferencia inmediata, desde el comienzo, en la manera de concebir la educación de los jóvenes de uno y otro sexo[75].

Para la autora no tiene sentido establecer una diferencia en la programación de los estudios, puesto que la escuela primaria crea ya una división entre varones y mujeres. Elfride Heidegger-Petri alienta así una enseñanza

secundaria común para todas las jóvenes, cualquiera sea la orientación ulterior de éstas, tanto si se trata de una escuela profesional o de la universidad. La discriminación afecta a la "verdadera comunidad del pueblo, el más preciado pero también el más amenazado de los regalos que nuestro gran *Führer* ha hecho al pueblo"[76]. Y contradice el principio general según el cual "toda mujer alemana debe convertirse a la vez en madre y camarada del pueblo".

> El nombre honorífico de camarada del pueblo que el *Führer* da en su discurso a la mujer alemana, se opone a las tentativas de discriminación de la mujer. Si se desea ir más allá de una interpretación panfletaria de estos principios y nombrar lo esencial por su nombre hay que decir entonces que ser mujer no es ser esclava, que la maternidad no es en absoluto una cuestión sentimental. Reducirla a un simple estado fisiológico significa rebajar a la mujer al rango de hembra. Ser mujer es ser madre, es realizar los valores espirituales. Sólo es camarada del pueblo la mujer que, más allá del marco estrecho de la vida familiar, es también la camarada de su esposo en su lucha para hacer de la vida alemana del pueblo una realidad; sólo es camarada del pueblo el ama de casa que cumple con sus deberes específicos de guardiana de la principal riqueza del pueblo. Sólo es camarada del pueblo la mujer que se realiza como portadora y guardiana de la preciada herencia racial de nuestra alemanidad y como educadora auténtica de sus hijos, dándoles la posibilidad de convertirse en futuros agentes de nuestro destino nacional. Por último, sólo es camarada del pueblo la alemana dispuesta, llegado el momento crucial, a ejecutar

> o a soportar no importa qué sacrificios para la sobrevivencia de la patria[77].

A partir de estos principios, Elfride Heidegger-Petri deduce los objetivos esenciales de la educación femenina: despertar y educar las capacidades de la mujer para convertirse en mujer y madre, "difundir y reforzar la convicción de que todos los miembros del pueblo están unidos por los vínculos fundamentales de raza, de costumbres, de historia y los lazos económicos de su sociedad"; educar a las niñas en el conocimiento de su propio cuerpo para la maternidad; prepararlas como mujeres en su profesión, ya sea en el hogar como en el marco de una actividad teórico-científica o en el trabajo[78]. Sólo si la educación de las niñas es igual a la de todos se puede garantizar su vínculo futuro con la comunidad del pueblo: "si el espíritu unitario de los soldados transforma a los jóvenes en camaradas, ser mujer y ser madre son factores que contribuyen a la unidad de las mujeres"[79].

Para Elfride Heidegger-Petri las reformas que en 1908 y en 1925 se proponían reorganizar la educación preuniversitaria de las niñas, fracasaron justamente por haber ignorado la especificidad de la condición femenina. A esto se agregaron los errores contenidos en el programa de educación de los jóvenes[80].

Los nuevos proyectos acusan también importantes debilidades y presentan considerables peligros. Por ejemplo, favorecer el desarrollo de la educación femenina en las grandes ciudades podría conducir a reclutar a la mayoría de las nuevas generaciones universitarias en las ciudades, es decir, en sectores que "cultural y racialmente no son los mejores"[81]. Hay que disminuir el número de asignaturas

estudiadas, sin renunciar, sin embargo, a una educación teórica rigurosa y sólida: pensar que la actividad práctica no es un estimulante para un saber teórico riguroso es un error fundado en el "prejuicio general según el cual no es posible alcanzar lo espiritual desde la práctica". Es un error y un prejuicio pensar que la actividad práctica no tiene algo de espiritual y afirmar que es muy diferente de la "ciencia en sentido estricto"[82].

Sin ignorar el carácter específico de la mujer, hay que facilitarle el acceso a los estudios superiores. Al insistir sobre la necesidad de favorecer el acceso a la universidad de las mujeres que no vivan en las ciudades, Elfride Heidegger-Petri retomaba el programa de su esposo. Lo mismo ocurría cuando polemizaba con los pedagogos nacionalsocialistas opuestos a la integración de la mujer alemana en la universidad. La alusión a las alternativas propuestas por Alfred Bäumler es muy clara:

> Nuestro pueblo, en el corazón de Europa, necesita, para afirmarse, de la fuerza, el talento y el espíritu de sacrificio de todos los camaradas del pueblo. Cerrar nuevamente las puertas de las casas de estudios superiores a las mujeres tendrá como consecuencia la producción de camaradas del pueblo de segunda clase. La injusticia, que ha sido reparada en el caso de los obreros, podría cometerse con respecto a las mujeres de nuestro pueblo. Además, esto perjudicaría el prestigio y el crecimiento orgánico de nuestra cultura. El viejo y el joven, el hombre y la mujer, la ciudad y el campo, todos deben poder participar. Para que la universidad pueda tener por objetivo y como exigencia la de ser portadora de cultura, la de formar a nuestro

pueblo y constituir el bastión de su estamento dirigente, en principio debe ser accesible a todos los miembros del pueblo[83].

Elfride Heidegger-Petri critica también la alternativa de Ernst Krieck que tendía a trasformar las universidades en escuelas especializadas *(Fachschule).* "Si se tratara de ello, la educación femenina superior quedaría reducida a ser un apéndice de la educación dada a los jóvenes."

Se habían inspirado demasiado en las tentativas realizadas en los países anglosajones. Sin embargo, cuando se piensa en las "exigencias impuestas por la vida espiritual alemana" estas tentativas no se corresponden con la realidad.

> En efecto, si nuestro pueblo quiere hacer de la familia la fuente auténtica de la fuerza nacional *(völkische Kraft)* y si para ello los niños deben convertirse en el bien más preciado de nuestra nación, hay que dar la mejor educación a la mujer y a la madre: la educación que recibe la categoría dirigente, o sea, la educación universitaria. Para evitar todo equívoco, no hay que olvidar que esta categoría dirigente está compuesta exclusivamente por personas reconocidas por su carácter y por sus cualidades[84].

Elfride Heidegger-Petri deduce de ello que es urgente facilitar a la mujer el acceso al trabajo profesional:

> Las mujeres han demostrado en los últimos veinte años sus capacidades para integrarse profesionalmente a la comunidad del pueblo como médicos, jueces y

asistentes sociales, con una eficacia absolutamente comparable a la de los hombres. Ellas han probado así que eran capaces de ejecutar trabajos que los hombres no podían asumir.

Ni el trabajo social, ni la educación de las niñas pueden ejecutarse sin la contribución de las especialistas y de las profesoras mujeres. En particular, cuando se afirma que "la mejor educación es la del ejemplo"[85].

Quienes han tenido ocasión de frecuentar a las niñas de todos los medios, en las escuelas, en la Asociación de Niñas Nacionalsocialistas, o en el Servicio del Trabajo femenino, saben que de ellas surgen las fuerzas espirituales e intelectuales vivas que luchan por obtener una formación. No se trata de ignorarlas y menos aún de relegarlas conscientemente. Por el contrario, hay que crear para ellas una posibilidad real de formación y de integración en la vida social[86].

Este trabajo de Elfride Heidegger-Petri debe ser relacionado con el debate sobre la reforma de la educación y sobre la organización y la estructura del trabajo político de las mujeres en el seno del partido. La línea general tendía a delimitar estrictamente la esfera de actividad de la mujer y a circunscribirla a su propia organización, la *NS-Frauenschaft*[87]. Además hay que señalar que la *Frauenschaft* fue desde el comienzo y hasta 1934 favorable a la fracción Röhm y sus SA. En la nota editorial del cuaderno número 2, la *NS-Frauenwarte* (órgano oficial de la *NS-Frauenschaft)* reproducía la llamada lanzada a las mujeres alemanas por uno de los dirigentes de esta fracción, Gregor Strasser. Los números del 15 de julio[88] y del 1 de octubre de 1932[89] contienen artículos sobre Strasser y su actividad política.

La línea doctrinaria de la revista era muy radical, tal como lo muestran claramente varios de sus artículos, en especial "Reflexiones sobre la ley de esterilización" del doctor Schwab,[90] "Una contribución al problema racial" sin firma,[91] "La *Frauenschaft* y la higiene racial" del profesor Staemmler[92].

La organización femenina nacionalsocialista a la que aludía Elfride Heidegger-Petri proclamaba en sus estatutos y en su declaración de principios: "Luchamos por la conservación de la raza aria y, por lo tanto, por liberar a la vida nacional de toda influencia racial extranjera. El espíritu debe ser alemán, alemana nuestra lengua, alemana la ley y alemana la cultura. [...]. Luchamos, con la palabra y con los hechos, utilizando todos los medios a nuestra disposición, contra el espíritu judeo-marxista. Queremos hacer de nuestra voluntad vital y nacional un bastión contra la destrucción que nos amenaza desde el pacifismo y el bolchevismo comunista. Apoyamos el desarrollo de la conciencia social y la tarea del servicio social"[93].

En el mismo año en que Elfride Heidegger-Petri valora el trabajo de la *Frauenschaft* se promulgan las leyes raciales y aumentan las violentas persecuciones contra los ciudadanos alemanes de origen judío, en particular en Friburgo. La organización femenina nazi participa activamente en estas persecuciones.

"En 1935, la *Führerin* (dirigente) de la *NS-Frauenschaft* de Friburgo llamó a todas las mujeres alemanas de la ciudad a boicotear los comercios judíos. Cuando los comerciantes judíos comenzaron a liquidar sus mercancías a bajo precio, los comandos nazis intentaron bloquear la entrada a sus comercios, lo que provocó violentas reacciones. Durante el verano de 1935, los judíos soportaron la

prohibición de entrar a los baños públicos y a través de la prensa se les amenazó con sufrir brutales castigos si intentaban contravenir las disposiciones vigentes"[94].

Eso era sólo el comienzo. El 9 de noviembre de 1938 la sinagoga de Friburgo sería incendiada por las SA y las SS, que sacaron al rabino de la cama para obligarlo a asistir a la destrucción de su templo. La limpieza y el transporte de los escombros del edificio tuvieron que ser pagados por la comunidad judía friburguesa[95]. Más de cien miembros de esta comunidad fueron asesinados en el campo de concentración de Dachau[96].

Las persecuciones habían comenzado en realidad en 1933 con el boicot a los comercios, a los médicos, abogados y profesores judíos, boicot organizado por las SA y por los estudiantes nacionalsocialistas. La coordinación fue perfecta y se extendió a todo el Reich[97].

Precisamente recordando estas agresiones, Karl Jaspers escribía a Martin Heidegger el 24 de julio de 1952 asociando el sufrimiento del pueblo judío al de su propia esposa: "Al enterarse, por el *Völkischer Beobachter,* de la noticia del boicot, mi esposa se puso a llorar como quien ve hundirse el mundo a sus pies; entonces usted le comentó: 'A veces hace bien llorar'"[98].

Jaspers informa también que en esa época Heidegger le había advertido sobre los peligros que representaba "la Internacional judía"[99].

Martin Heidegger ha negado en diversas ocasiones haber sido antisemita,[100] invocando, como descargo, la ayuda que había dado a los profesores Tannhauser y von Hevesy así como a su alumna Hélene Weiss. La discusión sobre este problema, abordada con particular vigor por François Fédier, ganaría mucho en objetividad científica si se publicaran,

entre otras cosas, las cartas-respuestas de Heidegger a Karl Jaspers o si se permitiera al público tener acceso a ellas.

Nos limitaremos aquí a reproducir una cita que tiene el interés de hacer referencia a una constante ideológica en la actitud del filósofo. Esta cita proviene de una fuente segura: la obra del amigo y discípulo de Heidegger, H.W. Petzet, obra que fue cuidadosamente revisada por Elfride Heidegger-Petri[101]. Se lee en ella: "Si cierto tipo de vida urbana le repugnaba, y todo lo referente a lo urbano le parecía extraño, tanto más le ocurría con el espíritu mundano de los círculos judíos que dominaban las grandes capitales de Occidente"[102].

## La actitud del régimen con respecto a Martin Heidegger hacia 1936

La actitud crítica de Martin Heidegger, pese a que afectaba a personalidades nazis tan importantes como Alfred Rosenberg o Ernst Krieck, no le supuso, en contrapartida, ninguna hostilidad por parte del régimen.

En 1936 el Ministerio de Educación y Ciencia de Berlín utilizó el informe calumnioso escrito por Heidegger en 1933 sobre el profesor Eduard Baumgarten. El Ministerio reconocía así la autoridad doctrinal del filósofo e integraba a éste plenamente al sistema de delación que servía de base para tales informes confidenciales[103].

El propio Ministerio había manifestado ya su simpatía hacia Martin Heidegger al proponerlo como rector de la Universidad de Friburgo y, el 11 de mayo de 1935, al ofrecerle el decanato de la Facultad de Filosofía. El hecho, importante por sí mismo, no sólo esclarece retrospectivamente las circunstancias que pueden haber determinado su

dimisión en 1933 sino también las que provocaron su alejamiento del rectorado de Friburgo. El rector respondió al Ministerio en una carta el 18 de mayo, en la que se expresaba de la siguiente manera: "Debo desaconsejar con insistencia el nombramiento del profesor Heidegger como decano de la Facultad de Filosofía. Durante su mandato como rector, el profesor Heidegger perdió la confianza de sus colegas de Friburgo. La administración del país de Bade también ha tenido problemas con él. Para mí, un trabajo en común con el profesor Heidegger, dada la confianza que esto supone, resulta imposible. Me destituyó de mis funciones como decano de la Facultad de Derecho para reemplazarme por el profesor Erik Wolf. En cuanto a sus aptitudes para asumir la función de decano, le pido a usted que, si fuera necesario, consulte al profesor Eckhardt. Por lo demás dudo que después de su experiencia como rector el profesor Heidegger quiera aceptar el puesto de decano"[104].

En contraposición a las afirmaciones de Heidegger, quien declaró en 1945 que su discurso rectoral fue objeto de violentos ataques, en particular desde el campo de los docentes,[105] ese discurso fue reeditado en 1937 por tercera vez, en una tirada de cinco mil ejemplares,[106] en una época en que toda publicación era sometida a una rigurosa censura. Heidegger no podía ignorar la existencia de esa edición.

El 27 de abril de 1937 le envió una carta a la señora Maria Lietzmann, junto con un ejemplar dedicado de esta tercera edición del discurso rectoral y un ejemplar fuera de serie del ensayo sobre Hölderlin[107].

La tercera edición del *Discurso del Rectorado* figura en el repertorio del *Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums* 1911-1965[108]. La primera edición quedó

reservada para la Universidad de Friburgo. La segunda y la tercera se publicaron en la editorial Korn de Breslau.

En cuanto a la publicación del trabajo *Hölderlin y la esencia de la poesía* no se puede suscribir sin más la versión dada por Heidegger en su entrevista póstuma;[109] el texto original correspondía al de una conferencia pronunciada por Heidegger en el Instituto Italiano de Estudios Germánicos de Roma, el 2 de abril de 1935, una institución oficial del gobierno de Mussolini. La conferencia requería la autorización de las autoridades italianas, pero también la del Ministerio de Relaciones Exteriores del Reich. El Instituto en cuestión, situado en la Villa Sciarra-Wurts, había sido creado por el gobierno italiano para reforzar las relaciones culturales entre los dos países y hacer frente así a las exigencias del momento.

La conferencia de Martin Heidegger formaba parte de las actividades programadas por el Instituto en 1935. El ciclo anual se había abierto con las lecturas poéticas de Hans Carossa el 10 de enero de 1935. Carossa recibió el Premio Goethe de la ciudad de Francfort en 1938, y en 1941 ocupó el cargo de presidente de la Unión de Escritores Europeos, institución creada por Goebbels para coordinar la propaganda cultural en el extranjero[110]. Si bien Carossa es considerado como un escritor "disidente", su trabajo recibió una acogida oficial muy calurosa (pese a que él se había negado en 1933 a adherirse a la Cámara de Escritores por razones personales). Sus poemas eran publicados en las revistas del partido,[111] y en 1942, el *Amt Rosenberg* le ofreció una de sus obras a Hitler, con motivo del aniversario de éste[112].

La conferencia siguiente quedó a cargo del profesor Karl Haushofer ("Cultura e historia en las fluctuaciones

ambientales de su desenvolvimiento"). Haushofer, profesor de geopolítica en la Universidad de Munich, era uno de los más importantes teóricos de la ideología del "espacio vital".

A la de Haushofer siguieron otras conferencias: la de Magnus Olsen, profesor en la Universidad de Oslo ("Roma y la antigua poesía nórdica"), y la de Heinrich von Srbik profesor en la Universidad de Viena ("Liberalismo y democracia en Alemania hasta 1848").

Von Srbik, profesor de Historia Medieval y Moderna, fue nombrado por el ministro Rust, en 1942, presidente de la Comisión Histórica Pangermánica. Desde 1935 colaboraba, desde Viena, en el Instituto del Reich para la nueva Alemania dirigido por Walter Frank[113]. En 1943, bajo el gobierno del *Reichsstatthalter* Baldur von Schirach y merced a una donación de este último, von Srbik promovería, como miembro de la Academia de las Ciencias de Viena, la publicación de las obras de Abraham a Sancta Clara.

A las conferencias mencionadas hay que añadir las de Hans Heyse ("Kant y la Antigüedad clásica"), Carl Schmitt ("El problema teórico de la unidad estatal en sus tres elementos políticos constitutivos"), Karl Löwith ("Lectura e interpretación de Nietzsche"), C. Antoni ("La formación histórica del Reich") y D. Cantimori ("Las doctrinas políticas del nacionalsocialismo")[114].

La invitación a Heidegger estaba firmada por el filósofo oficial del fascismo italiano, Giovanni Gentile,[115] y contó con el aval del Ministerio de Relaciones Exteriores del Reich, aval que le transmitió a través de una notificación oficial. Esta pieza se conserva en los archivos del *Auswärtiges Amt* de Bonn[116].

Por lo demás, cabe suponer que fue en esta época y a raíz de su colaboración con el Instituto Italiano de Estudios

Germánicos cuando Heidegger estableció directa o indirectamente relaciones con personalidades del gobierno de Mussolini. Años más tarde, y gracias a una intervención personal del *Duce* ante Goebbels, su trabajo sobre "La doctrina de la verdad en Platón" sería incluido, contra la voluntad de Rosenberg, en el anuario editado por su discípulo Ernesto Grassi.

La conferencia de Heidegger se publicó en *Das Innere Reich* (1937), revista que se creó merced a una autorización gubernamental especial, ya que en aquella época no estaba permitido editar nuevas revistas. En el primer número (abril de 1934) se podía leer: "Nuestro trabajo no está exclusivamente destinado a los lectores de Alemania, sino también a todos aquellos que, más allá de nuestras fronteras, están dispuestos a reconocer que, pese a la huida de algunos al extranjero, nuestras buenas mentes no han abandonado a nuestro pueblo sino que, por el contrario, en la Alemania nacionalsocialista se ha creado recientemente un espacio para los mejores alemanes, los que pertenecen al Reich interior (*inneres Reich*)"[117].

Cabe señalar que la revista suspendió su publicación en 1936, y que Heidegger editó su trabajo en el primer número aparecido después del período de suspensión[118].

"Hölderlin y la esencia de la poesía" tuvo una acogida favorable. La revista *Die Neue Literatur* (Leipzig) hacía notar, en su número de febrero de 1937, que Heidegger había dedicado su texto al editor de las obras de Hölderlin, Hellingrath, "muerto en combate", y que había sabido presentar a Hölderlin como correspondía[119]. Asimismo, la revista *Blätter für Deutsche Philosophie,* dirigida por el filósofo nacionalsocialista Heinz Heimsoeth, en 1939, felicitaba a Heidegger por haber comprendido a Hölderlin

desde el punto de vista del pueblo alemán y haberlo presentado como el "poeta de los poetas"[120].

La afirmación de Heidegger en su escrito de 1945, según la cual su obra habría sido violentamente criticada por la revista de las Juventudes Hitlerianas *Wille und Macht,* es, por lo menos, inexacta. En el ejemplar del 15 de marzo de 1937, el doctor W. Könitzer, autor de la crítica, afirmaba tan sólo que "la juventud está en mejores condiciones de comprender a Hölderlin que el profesor Heidegger", sin negar "que Heidegger, en los últimos párrafos de su artículo, demuestra que ha comprendido cómo hacerse cargo del poder de la palabra del poeta, y que ha sabido, así, asumir la necesidad de adaptarse a esa palabra. Por ello, al final de su artículo, Heidegger ha sabido dar un lugar al verdadero Hölderlin"[121].

Heidegger, pese a todo, se sintió herido en su amor propio. En una carta a Benno Mascher, lector de la editorial *Das Innere Reich*, escribía: "La afirmación del famoso señor del *Wille und Macht* según la cual mi artículo sobre Hölderlin resulta profundamente extraño a la juventud, muestra claramente que no se puede esperar gran cosa de este tipo de 'alemanes'. Un militante de las SS que conoce bien la sociedad de Marburgo, me informa además que el doctor K. se había caracterizado ya en 1933, en Marburgo, por su filiación socialdemócrata..."[122].

Para ilustrar el tipo de relaciones mantenidas por Heidegger hacia 1936 con los órganos de difusión nazis es importante que nos refiramos a una serie de documentos que se conservan en el Centro de Documentación de Berlín, y que se relacionan con una colaboración eventual de Heidegger en la revista *Das Volk*, editada por Adolf Ehrt y Wolfgang Nufer[123].

Nufer era miembro de las SS desde 1935 y militante del NSDAP desde 1932. A comienzos del año 1936 fue nombrado intendente del teatro de Friburgo. Adolf Ehrt era miembro del NSDAP, desde 1932 y de las SA desde 1933. Redactor del *Völkischer Beobachter* a partir de 1934, era también el autor de obras tales como *La rebelión armada* (Berlín, 1933) y *El judío como delincuente* (1937), con prefacio de Julius Streicher. La revista llevó en un comienzo el título de Völkische Kultur. Y con ese nombre aparece recomendada a los militantes nazis en el catálogo de Unger[124].

Una carta enviada por la dirección de la revista al Ministerio de Educación y Ciencia el 2 de mayo de 1936 demuestra que la decisión de los directores de *Das Volk* de solicitar la colaboración de Heidegger no era nueva. El objetivo de la carta era pedir "informaciones" sobre Heidegger, "sobre su trabajo y sobre su personalidad". La respuesta del Ministerio, del 3 de junio de 1936, no implica en ningún caso una crítica contra el filósofo y se limita a rechazar toda información "por una cuestión de principios". Wolfgang Nufer comenzó a vivir y a trabajar en Friburgo a partir de 1936, por lo cual la decisión de la revista de solicitar la colaboración de Heidegger parece apoyarse en los contactos mantenidos por Hedegger con Nufer o, en todo caso, en la confianza de este último acerca de la posición ideológica del filósofo.

El propósito de *Das Volk* de llamar a Heidegger confirma que en esa época, pese a su actitud "crítica", este último estaba habilitado para publicar incluso en revistas tan ortodoxas como la de Nufer y Ehrt.

Otro testimonio de la confianza del Ministerio de Educación hacia Heidegger fue el proceso a través del cual el

régimen intentó reorganizar políticamente la *Kant-Gesellschaft* (Sociedad Kant) y la crisis que sufrió, a partir de 1933, esa famosa sociedad filosófica. En el *Zentrales Staatsarchiv* de Merseburgo figuran una serie de documentos que ilustran los esfuerzos, en particular los del *Amt Rosenberg*, para reformar la *Kant-Gesellschaft*, reestructurando su dirección. El profesor Hans Heyse, quien entonces estaba a la cabeza de la sociedad y de los *Kant-Studien*, se convirtió en un personaje clave de la reestructuración.

Según los documentos que se conservan en los archivos de la Universidad de Halle (entonces sede de la *Kant-Gesellschaft*), el presidente, profesor Paul Metzner, una vez reformados los estatutos, fue separado de sus funciones en 1936, después de una fuerte presión oficial.

Entre tanto, la dirección había sufrido numerosos cambios que provocaron sucesivas crisis luego de la dimisión de Hans Heyse. El doctor Martin Löpelmann, quien representaba al Ministerio en la dirección, renunció a sus funciones el 10 de octubre de 1934, tal como lo exigía el NSDAP[125]. Hasta 1934, Eduard Spranger era, él también, junto con Löpelmann y Metzner, miembro de la dirección.

En un documento del *Amt Rosenberg* conservado en el *Institut für Zeitgeschichte* de Munich[126] y dirigido a Alfred Bäumler, queda claramente establecido que el *Amt Rosenberg* estaba en desacuerdo con la línea ideológica de la *Kant-Gesellschaft*, y que consideraba oportuno que Löpelmann presentase su renuncia a la dirección[127].

Este último elevó entonces su dimisión al Ministerio, única instancia autorizada para ejecutar las transformaciones de la *Kant-Gesellschaft*[128].

No cabe ninguna duda, de acuerdo con el análisis de los documentos, que la elección de Bäumler para asumir

funciones de decisión encontró oposiciones en el interior mismo de la sociedad.

A todo esto, en el extranjero había aparecido una *Kant-Gesellschaft* en cuya dirección se habían comprometido a participar los profesores Liebert (Belgrado), Kuhn (emigrado de Holanda), Husserl (Friburgo) y Driesch. Esta iniciativa era manifiestamente contraria a la posición oficial y probablemente uno de los miembros de su dirección denunció el proyecto. La información estaba dirigida a Schäfer, funcionario del Departamento de Relaciones Exteriores del partido nazi, el 18 de diciembre de 1935[129]. En otra carta del 24 de julio de 1936, Hans Heyse participa a Schäfer de sus dificultades, como presidente de la Sociedad y director de los *Kant-Studien,* para convertir a estos dos órganos en instrumentos de la propaganda cultural y científica nazi. Hans Heyse dice haber aceptado los dos cargos, en julio de 1935, por una petición de Alfred Rosenberg. Reclama medios económicos suplementarios y una transformación total de la sociedad, en el sentido de NSDAP[130].

Precisamente en este momento interviene el Ministerio de Educación y Ciencia, designando al consejero de gobierno Frey para reorganizar la *Kant-Gesellschaft*. Según un informe destinado a Bäumler y conservado en el Institut für Zeitgeschichte de Munich, Frey exigía una "transformación rápida e irrecusable" de la dirección. La Kant-Gesellschaft propuso entonces a Martin Heidegger como presidente, al profesor Löpelmann (Berlín) como vicepresidente, y a los profesores Koellreuter (Munich) y Metzner (Cámara de los Escritores del Reich) como tercero y cuarto presidentes. La *Kant-Gesellschaft* proponía igualmente para la dirección al encargado de misión Stieve y al director ministerial Gauss (del Ministerio de Relaciones Exteriores),

y reservaba puestos para un filósofo holandés, un inglés, un francés, un italiano, un japonés y un americano, con el acuerdo del Ministerio de Relaciones Exteriores. La proposición incluía, por último, a un representante de la Cámara de Escritores del Reich, y a un representante del *Amt Rosenberg*[131].

En una carta dirigida a Bäumler, el *Amt Rosenberg* manifestaba claramente su desacuerdo con esta lista (sin dar nombres) y afirmaba la necesidad de dar a Bäumler, en la medida de lo posible, el puesto de presidente, proposición que sería ulteriormente aceptada por Frey.

La nota a Bäumler del 24 de febrero de 1937 es el único documento que brinda informaciones sobre la evolución de la crisis. Este mensaje notificaba la dimisión de Heyse (el 8 de febrero de 1937) de la dirección e incluso de la sociedad[132].

La revista Kant-Studien volvió a aparecer en 1942-43 y Hans Heyse figuraba nuevamente como director. La lucha en torno de la reestructuración de la dirección muestra las contradicciones internas y las luchas fraccionales que enfrentaron a Martin Heidegger, quien pertenecía a la *Kant-Gesellschaft* desde 1916 por ser profesor de la Universidad de Friburgo, con Rosenberg y deja también en claro que la *Kant-Gesellschaft* consideraba que Heidegger era aceptado por el Ministerio.

## *El origen de la obra de arte* y *En camino hacia el diálogo*

Los puntos de vista filosófico y filosófico-político que Martin Heidegger sostenía a mediados de los años treinta están expuestos de manera sistemática en sus trabajos

sobre *El origen de la obra de arte* y *En camino hacia el diálogo.*

El texto original del primero de los trabajos corresponde a una conferencia dada en la Sociedad para la Ciencia del Arte, en Friburgo, el 13 de noviembre de 1935 y retomada en Zurich por invitación de la Asociación de los Estudiantes de la Universidad.

El texto definitivo, publicado en los *Holzwege,* reunía tres conferencias pronunciadas en la *Freien deutschen Hochstift* de Francfort, los días 17 y 24 de noviembre y el 4 de diciembre de 1936[133].

Conviene subrayar en este escrito la aparición de un elemento conceptual nuevo, por medio del cual Heidegger se proponía explicar la esencia de la obra de arte. El filósofo concibe la obra de arte como una "puesta en obra de la verdad". La noción elaborada por Heidegger tiene sin embargo una evocación más general: debe servir también para explicar el origen del Estado, marco en el cual surge el ser de aquello que es y la pregunta que ello suscita.

La referencia política se inscribe en ese "revolucionarismo", característico de Heidegger, que concibe el Estado y la sociedad como lucha originaria, y a la historia como su origen dinámico. "Cuando se abre un mundo, una humanidad histórica es llamada a la victoria o a la derrota, a la bendición o a la maldición, a la dominación o a la servidumbre"[134].

Aparece así en la reflexión una constante ideológica: el sujeto en el que aparecen la verdad y su puesta en obra es *el pueblo.* Las categorías de tierra, mundo, y las que se desprenden de ellas, encuentran su fundamento en el acto por el cual un "pueblo histórico" se constituye a sí mismo, concretiza la verdad, la hace obra. De acuerdo con esta

perspectiva, Heidegger interpreta su propio trabajo como un momento de la lucha del pueblo alemán por su identidad:

> ¿Estamos en nuestro ser-ahí historialmente en la fuente? ¿Conocemos, es decir, nos llama la esencia del origen? ¿O bien en nuestra actitud hacia el arte no exigimos más que conocimientos eruditos del pasado?[135]

Para Heidegger, la referencia es una personalidad, una especie de juez trascendental histórico que, hablando desde el pueblo y su tradición, se convierte en ejemplo de la acción futura: Hölderlin.

> Para esta alternativa y su resolución, hay un signo que no se equivoca. Hölderlin, el poeta de la obra que aún han de asumir los alemanes, nos la ha nombrado cuando ha dicho: "Con gran penuria abandona aquello que cerca del origen se refugia, el lugar"[136].

La estetización de la política es, para Heidegger, un medio de espiritualizarla. En este sentido, Heidegger encuentra un *Führer* espiritual. Hölderlin, o al menos el Hölderlin visto por Heidegger. No va a reemplazar a Hitler, pero sí se convertirá en la referencia suprema que le permite a Heidegger enfrentar la actividad espiritual y política. En los cursos de 1934 ponía el acento en el papel esencial, histórico, político y filosófico de Hölderlin. Ahora es invocado en un momento crucial de la evolución del filósofo. La nueva categoría elaborada por Heidegger (la "puesta en obra de la verdad") se adapta así al análisis de la historia del pueblo y a sus alternativas reales. Esta categoría que

sólo es formulada en 1936, no puede ser invocada para dar cuenta del conjunto de la "ontología política" desarrollada por Heidegger durante el III Reich. Schwan intentó en vano hacerlo en su obra[137]. En efecto, para explicar posiciones teóricas sostenidas desde 1933 no conviene utilizar categorías aparecidas posteriormente[138]. Por otra parte, Heidegger siempre subordinó toda conceptualización al acontecimiento originario que es el pueblo alemán, colocado como paradigma.

En 1943 quedará más claro todavía el papel que Heidegger le atribuye a Hölderlin, y sobre todo el vínculo esencial con el cual quiere relacionarlo a la patria suaba, de la que ambos eran oriundos. Es importante señalarlo: el esfuerzo de Heidegger por espiritualizar el momento histórico expresa su voluntad explícita de establecer su reflexión a partir de "la tierra" misma.

Con este espíritu escribió Heidegger *En camino hacia el diálogo.*

Este trabajo se publicó en la recopilación editada en 1937 por el alcalde de Friburgo, Kerber:[139] "El país alemánico, un libro sobre la patria y la misión". Al integrarlo a su colección de documentos,[140] Schneeberger fue el primero en llamar la atención sobre la obra.

*En camino hacia el diálogo* ha sido reeditado en las obras completas de Heidegger.

La personalidad política de Kerber ha sido descrita más arriba, pero conviene recordar sin embargo que en 1937 era miembro de las SS de Friburgo y unos meses más tarde sería promovido, por el SS-*Reichsführer* Himmler, al grado de SS-*Sturmbannführer*[141].

En el artículo "Pueblo, cultura y municipalidad", Kerber sitúa claramente el contexto original de su obra. Su

libro se inscribe en el marco del "movimiento espiritual" que hizo posible el nacionalsocialismo, poniendo fin al estado lamentable en que se encontraba la cultura alemana antes del 30 de enero de 1933. "Una nación alienada en su raza y privada de libertad es incapaz de desarrollar una vida cultural creadora y que le sea propia"[142]. La revolución ha permitido que "en todas partes y en todas las artes surjan fuerzas nuevas creadoras" que, utilizando la libertad reconquistada del espíritu alemán y "obedeciendo a los imperativos de su sangre", dan una forma y un contorno nuevos al alma del pueblo[143]. La libertad conquistada por la nueva Alemania es única en el mundo, "Alemania, y sólo ella, posee una Cámara de la Cultura que tiene por tarea velar por la libertad de las fuerzas creadoras de la cultura espiritual"[144].

Al vincular el trabajo de la municipalidad con el del Estado, Kerber ve en su libro un esfuerzo destinado a promover las fuerzas autóctonas. En efecto, a diferencia de otros países, Alemania no constituye una unidad racial y cultural unívoca; carece de un centro único, un centro hegemónico que reúna, como capital, toda la vida del país, relegando la provincia a un papel secundario y subordinado. "Estos paisajes que nos rodean siempre han visto desarrollada entre nosotros una vida alemana, reflejando su naturaleza propia, su historia y su carácter, y todo ello en permanente relación con la tierra. Por esta razón es que la vivacidad y la descentralización de la cultura alemana corresponden siempre a la riqueza y a la variedad del ser alemán, cualquiera sea el lugar o la cultura en que surjan"[145]. "La cultura alemana ha sido siempre una cultura del pueblo. Incluso en los peores momentos, ha sido siempre una cultura original; puesto que, si bien los perjuicios causados por la civilización liberal y la alienación judía han

sido enormes, jamás se ha podido arrancar a la cultura alemana de su suelo, como tampoco se ha conseguido destruir el vínculo que la une a él. Jamás se ha podido convertir la provincia en desierto para imponer, bajo el yugo de la gran ciudad, un espíritu extranjero"[146].

"La zona sudoeste tiene, también ella, una tarea que el destino le ha confiado, la tarea de luchar a su manera, en su geografía y en su paisaje, por la existencia de nuestro pueblo y por las ideas de nuestro *Führer,* con todas las fuerzas que pueda extraer de su ser alemán [...]. La ciudad de Friburgo, situada en el corazón de la región alemánica, juega un papel central, por su importancia cultural. El carácter político y cultural esencial del sudoeste de nuestro Reich posee tradiciones antiguas. Sin embargo, su misión no se funda únicamente en el pasado y en la tradición sino que encuentra su dinámica en una actualidad viva que indica la dirección del porvenir alemán con fuerza de voluntad y con seguridad. El pueblo autóctono del Alto-Rin comprende hoy más que nunca cuál es su tarea histórica y político-cultural. Los acontecimientos recientes le han dado un sentido nuevo. Friburgo se ha convertido en una ciudad de frontera. Es el punto central de esta región del Reich, el punto que reúne los límites de tres países"[147].

Kerber explica entonces cuál es el objetivo político inmediato de su *Anuario.* "La cuestión política en el Alto-Rin ha sido formulada claramente por el *Führer.* Ya no se plantea ningún problema en torno de este tema. Pero lo que queda, y para siempre, como una tarea de la región del Rin, es la conservación de la esencia, del tipo y de la riqueza de nuestro elemento autóctono sobre la tierra que le ha sido confiada y la necesidad de abrir de nuevo, a la totalidad del ser alemán, las fuentes de su fuerza"[148].

Se trata de abrir el diálogo con Francia y de promover en la región la paz y la comprensión mutua. El 7 de marzo de 1936, las tropas de Hitler habían penetrado en la zona del Rin y allí se quedaron, violando así las cláusulas del Tratado de Versalles. El pacto de Locarno, que preveía para ese caso acciones militares contra Alemania, se convirtió en letra muerta. Italia se comprometió, antes incluso de la ocupación alemana, a no tomar medidas. Inglaterra guardó sus distancias y Francia, que vacilaba, acabó por ceder[149]. A partir de entonces, el gobierno de Hitler debía asumir la tarea de mantener la paz y consolidar las posiciones conquistadas. Ése fue precisamente el papel de Kerber y de su *Anuario* en el campo espiritual. Por esa razón solicitó y obtuvo la colaboración de cuatro personalidades francesas, a fin de dar al diálogo la apariencia de un intercambio internacional. Henri Lichtenberger, profesor en la Sorbona, contribuyó a la empresa con su artículo "Goethe et la France";[150] el profesor Jean Édouard Spenlé, rector de la Universidad de Dijon, colaboró con otro texto, "Nietzsche mediador espiritual entre Francia y Alemania";[151] Alphonse de Châteaubriant escribió "Cómo veo al *Führer* Adolf Hitler"[152]. La contribución más elegante fue el artículo del doctor Joseph M. Maitre, dirigente de la *Frontkämpferabordnung* francesa en 1937: "Los combatientes del frente en Friburgo-en-Brisgau"[153]. El autor de este texto describe y exalta los encuentros amistosos de los ex combatientes de ambas riberas del Rin.

El artículo de Châteaubriant es único en su género:

> A menudo , en torno a Berchtesgaden , el domingo, la multitud se reúne en masa, extiende su mano derecha y entona himnos de alegría. Y él (Hitler) les responde.

Su rostro parece entonces la luz del sol de las montañas, como si formara parte de ellas, como una emanación de su luz. Creo que el análisis fisonómico de sus facciones revela cuatro caracteres esenciales: por la altura particular de la frente, un alto idealismo; por la construcción de la nariz, dura e indagante, una notable agudeza de intuición; por la distancia de los orificios de la nariz a la oreja, una fuerza leonina, y es esto sin lugar a dudas lo que coincide con la frase del doctor Goebbels: "Posee una vitalidad indomable, nervios de acero, está a la altura de toda gran situación y no se deja abatir por ninguna crisis". Su cuarta característica es una inmensa bondad.

Sí, Hitler es bueno. Observadle entre los niños, observadle inclinado sobre la tumba de aquellos a quienes ama; es inmensamente bueno, lo repito: *bueno,* con la convicción perfecta de que esta afirmación escandalosa no impedirá a las deliciosas, a las incomparables uvas francesas madurar en los viñedos de Beaugency[154].

El *Anuario* de Kerber tenía por objetivo entablar el diálogo. Pero no a costa de los principios más caros. Pese al extremismo de la interpretación de Nietzsche que hizo Spenlé, Kerber creyó necesario formular objeciones: "El pensamiento de Nietzsche es tan originario que jamás podrá ser comprendido como una síntesis de la existencia del sur y del norte. La importancia de su pensamiento reside precisamente en que reconoce que la miseria histórica de Occidente ha alcanzado tales extremos que, para superarla, ya no bastará ninguna síntesis y serán necesarias decisiones absolutamente originales"[155].

La crítica de Kerber se presentaba como una contribución al diálogo de las diferentes mentalidades de las "dos naciones culturales". Desde ese punto de vista Kerber exalta la conclusión de Martin Heidegger tal como es formulada en el artículo de este último aparecido en el *Anuario*[156].

En efecto, *En camino hacia el diálogo* es un ejemplo completo de lo que Heidegger entiende por *pólemos:* un combate del que emerge la verdad y que debe, pese a todo, constituir un diálogo. Los pueblos llegan a ser en la persona de sus dirigentes espirituales. Una vez establecidas las reglas del juego, lo único que falta por determinar es en qué consiste o puede consistir para el pueblo francés y para el pueblo alemán "su carácter más específico" a partir del cual deben poder surgir el diálogo y la renovación.

Otto Pöggeler quiere ver en esta invitación al diálogo entre los pueblos una voluntad de superar las posiciones nacionalsocialistas[157]. En realidad, Heidegger no hace otra cosa que reafirmar los principios que orientaron su discurso de apoyo a la retirada de Alemania de la Sociedad de las Naciones, aplicándolos al dominio de lo espiritual, convertido en esencial.

Heidegger comienza su artículo definiendo los términos naturaleza e historia y aclarando que la reflexión llevada a cabo por cada uno de los pueblos es cualitativamente diferente. Mientras que los franceses piensan *mal* lo que es la naturaleza, dando así a los alemanes una razón para repensarla correctamente, los alemanes han sido los únicos capaces de comprender ese dominio esencial que es la historia. El saber moderno de la naturaleza, su utilización y su dominio se apoyan esencialmente en el pensamiento matemático gracias al pensador francés Descartes[158]. Pero, al pensamiento de Descartes, se opone el de Leibniz, "uno

de los más alemanes entre los pensadores alemanes",[159] quien, en contrapartida a Descartes, consigue plantear problemas que, aun en nuestros días, siguen siendo actuales.

En cuanto al otro dominio del ser, la historia, las cosas son aún más claras. En Occidente, gracias a los poetas y a los pensadores de la época del idealismo alemán, se introdujo por primera vez un saber metafísico sobre la esencia de la historia[160].

La obra de F. Kerber y el artículo de Martin Heidegger que figura en ella, fueron comentados por las revistas favorables al régimen. El comentario publicado por *Die Neue Literatur* (Leipzig), en su número del 4 de abril de 1938, es un ejemplo de ello. Se lee allí que este trabajo es "una obra colectiva ejemplar, cuyas preciosas contribuciones ponen en evidencia, de manera viril, tanto la conciencia brava y combativa del bastión alemán en el Alto-Rin, como la dificultad de vincular cultura y pueblos".

La revista *Die Buchbesprechung*[161] se hizo eco también de esta publicación.

La acogida recibida por el *Anuario* de Kerber en los sectores nacionalsocialistas de Suiza, muestra claramente que a través de ese *Anuario* se trataba también de difundir allí el pensamiento nacionalsocialista. Los *Schweitzer Nationale Hefte*[162] lamentaban que no existiera una publicación semejante en la Suiza alemana. Subrayaban la contribución, en esa obra, "de figuras ilustres del actual *Alemannentum,* que testimonian la importancia de la cabeza de puente construida al oeste del Reich"[163]. Los elogios que dispensa la revista al artículo de J. Schaffner ("Rund um die alemannische Kulturtagung") revelan la existencia de sectores abiertamente favorables a la anexión por parte del Reich de la región suizo-alemana[164].

Entretanto y en la mayor reserva, Heidegger comenzó en 1936, para terminarlo en 1938, un texto que sólo recientemente ha sido publicado. Son los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Como en otros casos, también aquí los manuscritos originales están vedados a la consulta de los investigadores científicos. Parece que han sido obsequiados o vendidos a la familia Vietta, y Silvio Vietta debe de ser el actual propietario. La edición publicada por V. Klostermann en 1989 debe ser manejada por tanto con todas las precauciones del caso, porque es perfectamente posible que existan variaciones importantes respecto al original. Otto Pöggeler ha arriesgado la audaz hipótesis de que ésta es en realidad la obra fundamental de Heidegger. A ello ha respondido con una crítica muy objetiva y fundada D. Thomä[165], agregando un fundamental examen sistemático de la obra en su conjunto. El texto de los *Beiträge*, distribuido en pequeñas unidades con algo del estilo nietzcheano, tiene un sabor críptico. En él debe verse el intento más radical de pasar de una reflexión más o menos objetivante y sistemática a un lenguaje en el cual el ser habla consigo mismo usando al autor como una suerte de intermediario. El espacio en que ello sucede es precisamente el *Ereignis*, el acontecimiento. Lo que es esencial, y es lo que revela el término alemán, es un acontecer del ser, pero en referencia apropiante; es por tanto un ser-se articulador y que se mantiene en ese acto. El carácter reservado, casi anónimo, de un enorme manuscrito mantenido en secreto debe completar la escenificación del contenido críptico. Este estilo, rodeado de silencio como un elemento casi constituyente, contrasta abruptamente con el tono apocalíptico y el ritmo casi desenfrenado del discurso

de las lecciones de 1935. La diferencia con éstas reside sobre todo en el mero hecho de que los *Beiträge* se mantuvieron inéditos, porque si se los recorre comparativamente el estado de ánimo fundamental que los orienta es el mismo y en ciertos momentos culminantes alcanzan una violencia inaudita. La descripción de 1935 relativa a Europa, al planeta y al peligro inminente y permanente que amenaza a Alemania, el centro, tanto por estar históricamente en medio de la tenaza demócratica-populista como por su inveterada tendencia a traicionar su misión sagrada, aumenta incluso en los *Beiträge*. La agresividad para con el mundo convertido en terreno invadido por lo demoníaco se torna inaudita, y así es como Heidegger va a escribir una larga y siniestra frase en la que puede verse incluso una sentencia de muerte para la humanidad entera:

> No hay una demostración más dura del abandono del ser que ésta: que la masa humana, perdida tras la búsqueda de lo gigantesco y su instalación, ni siquiera sea capaz de encontrar con dignidad el camino más corto para su propio exterminio total[166].

El pánico que en 1929 debía despertar aquel que, irrumpiendo, sacude a la totalidad de la historia se produce aquí en el silencio de la interioridad del ser, pero no por ello menos objetivamente. Este juicio, "el más horrendo y terrible que ningún filósofo pronunció nunca" (Marten), tiene una obvia intención y significación política, el desprecio visceral por lo que surge en el mundo no espiritual, en la tenaza; pero la violencia de su contenido pone en cuestión lo más elemental de lo humano, su primera condición de posibilidad. La desviación de aquello que Heidegger tiene

por auténtico *debe* conducir al castigo histórico y ontológico completo; el ser distorsionado se transforma en instancia vengadora. Todos sabemos que los errores que cometemos tenemos que pagarlos, pero siempre en tanto que ofrecen una base para entendernos mejor, o al decir de G.K. Chesterton, "todo error es una verdad que se ha vuelto loca", y por eso es siempre recuperable o entendible como lección. En este juicio de Heidegger ello no es así, sino que se pone en movimiento incluso el desprecio por el suicidio colectivo ni siquiera intentado: el no hacerlo es indigno. Supera pues esencialmente las fantasías de los dioses vengadores que de tanto en tanto emergen en las religiones llevadas al fundamentalismo, porque la disolución del mundo es en esos casos parte de un plan universal en el que el mundo es finito. El fin del mundo es en ellas un llegar al fin. Lo exigido por Martin Heidegger es "dar muerte"; más aún, "darse muerte" y eliminarse, como expresión del último resto de dignidad de una humanidad convertida en basura.

A esta visión general de las cosas correspondía una concepción de lo que es verdaderamente un "ser humano histórico", ilimitadamente aristocrática:

> La "realización del ser", como el ocultamiento o la develación que *es* el ser, es la esencia de la historia *en tanto que decisión*. Pero la decisión sólo puede ser hecha por los seres escogidos, los decisivos, los marcados con el signo de lo extraordinario, cuando están presentes, pero también en tanto que ausentes[167].

Son ellos los que fundan los lugares y los instantes y con ello la verdad de sus épocas. Pero también pueden los

escogidos, colectivamente, constituir un todo superior decisivo: los pueblos verdaderamente históricos.

> Hay pueblos que en su origen y su determinación son únicos de acuerdo a lo único del ser mismo, y cuya verdad es única y se funda en un solo lugar y un solo instante[168].

La misión única y el cometido superior de los alemanes van a ser perfilados entonces adicionalmente respecto a las lecciones de 1935, porque el cometido de oponerse al nihilismo no le corresponde en modo alguno a las iglesias puesto que ellas son parte constituyente del nihilismo, del mismo modo que quienes "queman las iglesias". Por eso, al decir que se intenta proteger al cristianismo y sus conquistas sociales, en el fondo se hace crecer el nihilismo[169]. El verdadero programa de salvamento y purificación de la historia humana es la vuelta recordatoria del origen, el intento por tanto de reiniciar la historia. Fue expuesto, sin que nadie lo entendiera, en el discurso del rectorado[170]. La universidad deviene así el mitológico nido de las águilas, la criadora de la estirpe de los verdaderos señores del mundo, sus conductores naturales e históricos. Por eso la universidad va a devenir algo más que una institución. No es un lugar, "no tiene ni ocupa un lugar a no ser el que ella misma funda sin que ningún camino la conduzca hasta allí[171]. Ninguna de las formas del naturalismo o el biologismo, ni los esfuerzos mentales de personajes como Richard Wagner o H. St. Chamberlain, por más intentos que se hagan por convertirlos en pensadores, llegan a sobrepasar el ámbito de la metafísica más ingenua. Un ámbito que a lo sumo puede servir a los intereses de las iglesias cristianas[172]. La

batalla decisiva, la de la más radical vuelta al origen que la historia humana conoce, deviene entonces la de extender lo anterior a la metafísica y el sentido de su incongruencia fundamental. *Todo* otro proyecto está condenado a ser una repetición de los límites de la metafísica, entendida como teoría sobre el ente y su totalidad y nunca como "pensar del ser"[173]. La relación con el origen, el inicio, es de dominación, de enseñoreamiento que lo superior hace con lo inferior; no es directamente violencia, pero sí el imperio de lo que tiene por sí un rango mayor. Hasta los intentos hechos en *Ser y Tiempo* a partir del ser-ahí (*Dasein*) contemplaban el mismo objeto, pero sin caer nunca en el horizonte antropológico. Así, no se entendió nunca que la muerte no es un acontecimiento, sino la más alta y extrema expresión del ser[174]. El agente principal, el pueblo, necesita una completa transformación de la óptica ontólogica. El nazismo racista sólo puede cumplir su legítimo "encargo histórico" cuando exista una nueva filosofía, esto es cuando en el pensador el ser entre en una nueva fase de diálogo consigo mismo. Aquí es donde se entiende el carácter de recogimiento y aislamiento solitario que tenía este manuscrito críptico. El pueblo nunca es una meta por sí mismo, creerlo no es otra que una prolongación (multiplicadora) del Yo del liberalismo y de una concepción economicista (marxista) de la vida[175]:

> La esencia del pueblo es su "voz". No habla a partir de la así llamada expresión del hombre común y corriente, sin cultura. Éste no es otra cosa que el ser humano que ha sido ya deformado en su relación con el ser. La verdadera voz del pueblo habla sólo raramente y a través de los muy pocos[176].

A partir del *Dasein*, del modo en que el ser es, en que se hace ser en un ahí llamado ser humano, puede fundarse el verdadero nosotros, el Yo y el Tú, la comunidad del pueblo. Ni Karl Jaspers con su "existencia" ni Wilhelm Dilthey con su "vida" han entendido ni una sola palabra de lo que realmente ocurre con la metafísica del mundo occidental y de lo que en su seno se prepara para surgir[177]. El primer germen de ese nuevo adviento es el poeta, Hölderlin:

> ¿Hasta qué punto es Hölderlin nuestro destino necesario, el pacto que se adelanta y anticipa a todo su único quehacer poético y su obra?[178].

Mientras aparece el pensador, Hölderlin es la encarnación no del pueblo (algo así como el alemán típico, o incluso el más sublime) sino el arquetipo de quien pensó el ser posibilitando que en él y a través de él el "ser se pensase a sí mismo". Pese a todo lo que se puede decir, confesará Heidegger, ya en este tiempo, "nuestra era es la era de la decadencia", pero

> es una decadencia en la medida que esconde en sí la silenciosa preparación de lo que habrá de venir, el lugar y el instante en que los dioses aparecen y desaparecen. Es la decadencia final en que acontecerá el primer inicio [...]. Los que terminan son esencialmente los que han de reaparecer[179].

La esencia del pueblo es instaurada por los elegidos. Pero aquí Heidegger introduce en su reflexión un elemento nuevo que quiere caracterizar fundamentalmente la

estructura final de la última fase de la historia del ser que se llama metafísica. La historia del ser, esto es, no la historiografía que da cuenta del ser como un objeto, sino la dinámica por la cual el ser se relaciona progresivamente consigo mismo, es —en nuestro tiempo— el nihilismo: el ser de la muerte de los dioses. Por eso la noción de pueblo, entendido desde la raza, debe ser superada por una noción de pueblo que es relación consigo mismo como ser colectivo. El acto en que esto ocurre había sido postulado en *Ser y Tiempo* como decisión por los propios héroes. Aquí la comprensión del pueblo en relación con el ser es su encuentro con *su* propio dios[180]. El pueblo instituye su propio dios sólo cuando los elegidos, los conductores espirituales, hacen visible al dios, le abren un espacio de luminosidad en el cual el dios puede ser para fundar él a su vez el ser colectivo de todos los que son parte de ese pueblo. Su carácter de elegido lo recibe el pueblo, por tanto, gracias y únicamente gracias a la mediación trascendental del elegido. Hoy los escogidos anuncian "al último de los dioses, el dios que una vez desaparecido debe dejar definitivamente libre el espacio a partir del Ser mismo; desde el acontecimiento (*Ereignis*) puede iniciar su vínculo consigo mismo"[181]. Ni los Estados ni los pueblos como tales y actuales están en situación de poder abrir paso al último dios:

> Sólo los grandes y ocultos escogidos podrán abrir paso al silencio que necesita el surgir de los dioses y entonar el silencio de lo que adviene[182].

Es sabido que la cultura occidental no ha instituido un dios propio y original que se caracterice por los atributos

propios de una entidad verdaderamente trascendente y absoluta. El dios del Occidente es prestado y ajeno, es el dios de los judíos (relativamente personalizado por el Cristianismo). La exigencia de aceptar y asumir el nihilismo y promover el advenimiento del "último dios" como Heidegger lo formula en los *Beiträge* adquiere así un significado decisivo y claro en intención. Para Heidegger la vigencia del nihilismo es el acto en que se da muerte al dios de los judíos y la apertura de "un espacio para el nuevo dios" está en directa relación de continuidad con la muerte de Dios. En todo el proceso están supuestas por tanto la destrucción de dios judío y del judaísmo que en él se fundamenta. Y así quedan puestas las bases de legitimación para que, en la historia del ser, sea aniquilado el "sujeto" de tal ensamble: el pueblo judío. El nacimiento del "último dios" exige la institución heroica-filosófica del "nuevo pueblo". Holocausto y renacimiento germánico devienen así dos aspectos de un solo proceso trascendental.

Se hace obvio entonces que la recurrencia a Hölderlin, al modelo de construcción del último dios como respuesta actual al nihilismo obligaba a Heidegger a retomar su ocupación con Nietzsche, esto es con la única afirmación radical que todo el ser, como tal, ha perdido su valor. Una vez examinado lo que el mayor nihilismo representaba en la historia del ser, iba a serle posible el análisis definitivo de lo que Hölderlin significaba en ese "ahora".

## Los congresos de filosofía de Praga (1934) y de París (1937)

Los congresos internacionales de filosofía que se celebraron en 1934 y 1937 ilustran las relaciones entre Martin

Heidegger y el nacionalsocialismo bajo otro ángulo, el de las instituciones.

En su texto *Das Rektorat 1933-34* y en su entrevista póstuma, Heidegger afirma que las autoridades ministeriales le impidieron participar tanto en el Congreso de Praga de 1934 como en el de París de 1937, o por lo menos que no le facilitaron la tarea[183]. Pero una vez más podemos probar la inexactitud de sus afirmaciones. Aunque no existen documentos acerca del primero de los congresos, sí los hay sobre el de París, y en abundancia, en el *Zentrales Staatsarchiv* de Potsdam[184] y en los archivos de la *Hoover Foundation,* en Stanford.

En el Congreso de Praga, celebrado entre el 2 y el 7 de septiembre de 1934, participó una delegación alemana compuesta por los profesores F. Tönnies (Kiel), Friedrich Lipsius (Leipzig), Erich Pryzwara S.J. (Munich), Aloys Wenzel (Munich), Willy Helpach (Heidelberg), Paul Feldkeller (Berlín), S. Frank (Berlín), I. M. Werweyen (Bonn), Friedrich Seifert (Munich), Karl Löwith (Marburgo) y Nicolai Hartmann (Berlín)[185].

No se ha conservado ningún documento sobre este congreso ni en la sección de los archivos del Ministerio de Educación de Potsdam, ni en los archivos de Merseburgo, ni en la Central de los Congresos Internacionales, cuyos documentos son archivados en el Ministerio de Relaciones Exteriores de Bonn. Sólo figuran alusiones a él en los escritos del Congreso de París y éstos nos permiten sacar conclusiones.

No cabe ninguna duda de que las autoridades ministeriales y del partido no participaron en la formación de la delegación alemana enviada a Praga. Esa delegación estaba constituida por profesores no marcados políticamente; se

encuentra incluso en ella al jesuita Pryzwara. Por otra parte, ninguno de los filósofos nacionalsocialistas más eminentes (Krieck, Bäumler, Heidegger, Heyse, Rothacker, Rosenberg) figura en la delegación. Dos claros indicios de la indiferencia manifestada por la burocracia hacia el Congreso de Praga. Por lo demás, los filósofos alemanes no nazis aprovecharon el margen que les daba esa indiferencia para excluir de la delegación a sus colegas afines al régimen. De todos modos resulta difícil comprender que haya sido excluida una personalidad como Heidegger, quien en la época de la preparación del congreso (1933-1934) estaba en la cima de su influencia científica y política.

Pero si, en el caso del Congreso de Praga, se puede uno perder en conjeturas, los documentos relacionados con el de París permiten sacar conclusiones rotundas.

En su entrevista póstuma, Heidegger afirma que las autoridades en un comienzo tenían la intención de excluirlo de la delegación alemana, y que ello suscitó tanta sorpresa en la comisión francesa que organizaba el congreso que el director de esta última, el profesor Émile Bréhier, le dirigió una carta al mismo Heidegger pidiéndole que confirmara los hechos. Heidegger le respondió sugiriéndole que planteara su pregunta al Ministerio de Educación y Ciencia. Poco después, "llegó de Berlín un oficio en el que se me reclamaba que participara en la delegación. Me negué"[186].

La documentación de los archivos de Potsdam ofrece una imagen muy diferente de la situación. A partir de una carta enviada por Heidegger el 14 de julio de 1937 al rector de la Universidad de Friburgo, profesor Metz, se deduce que después de haber recibido la invitación de Émile Bréhier a participar en el congreso, Heidegger se dirigió al Ministerio de Educación y Ciencia de Berlín, haciendo una

proposición concreta, relacionada con los criterios que, según él, debían definir la orientación de la delegación alemana y permitir la selección de sus miembros.

Esa carta no se ha conservado, por lo menos en los archivos que se me ha permitido consultar. Pero la alusión hecha por Heidegger en su carta al profesor Metz permite conocer sus proposiciones fundamentales. "La invitación que hace un año y medio me cursó el presidente del congreso la hice llegar al Ministerio de Educación indicando que este congreso, reunido con motivo del aniversario de Descartes, constituía un ataque consciente desde la concepción dominante, liberaldemocrática de la ciencia y que, en consecuencia, era necesario sin pérdida de tiempo preparar una delegación alemana fuerte y eficaz." Agrega: "Visto que mi proposición quedó sin respuesta, dejé de enviar al Ministerio las invitaciones ulteriores que me fueron llegando desde París. Sobre este tema lo que importa no son los deseos de la dirección francesa, sino únicamente la voluntad inicial de las autoridades alemanas de verme figurar o no en la delegación oficial". Por todas estas razones, Heidegger se ve obligado "a no poder integrarme, a un mes y medio de la apertura del congreso, a una delegación cuya composición y cuya dirección me son hasta el presente desconocidas".

Al aludir a la difusión de sus escritos en el extranjero ("mi trabajo por la filosofía alemana"), Heidegger informa en la misma carta que sus escritos han sido traducidos a varias lenguas, entre ellas el español y el "argentino". Mientras se preparaba el congreso, en la época en que Heidegger envió su proposición combativa al Ministerio de Berlín, éste, como hemos visto más arriba, lo propuso como decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de

Friburgo. Se puede pensar por lo tanto que el Ministerio no podía en ningún caso dudar del derecho de Heidegger a participar en un congreso de tanta importancia. Es mucho más probable que su rechazo haya sido motivado por querellas personales de poder. Tanto más cuanto que, como veremos, la delegación alemana actuó, de manera irreprochable, de acuerdo con las reglas ofensivas definidas por Heidegger.

El primer documento de la serie relacionada con el congreso muestra que el Ministerio dio su acuerdo para dejar la organización de la delegación alemana en manos de Hans Heyse. En una carta enviada al Ministerio el 4 de agosto de 1936 (en la que hace alusión a otra carta anterior del 20 de abril de 1936), Heyse comienza por explicar (al ministro) la importancia política del acontecimiento. "Su presidente honorario es Henri Bergson [...] quien, pese a sus orígenes judíos, pasa por ser uno de los más brillantes representantes del espíritu francés contemporáneo [...]. El congreso hará todo lo posible por reforzar la unidad de la filosofía, la unidad del pensamiento humano, del origen humano y común de la verdad, presentando a Descartes como creador de este pensamiento moderno, universal. Esto supone (implícitamente, y en principio), un concepto de la filosofía que corresponde a la opinión más extendida en el mundo. La esperanza y la convicción de los organizadores de este congreso es, sobre este telón de fondo, hacer aparecer la voluntad filosófica alemana actual como un rechazo de las grandes tradiciones europeas, como la expresión de un particularismo naturalista, como un renunciamiento al espíritu, acentuando por ello el aislamiento de Alemania y el papel de Francia como guía espiritual de Europa. Frente a esta ofensiva, que se manifiesta ante todo

disimulando su intención política, la tarea de Alemania no puede ser sino la oposición radical a la línea del Congreso de Praga de 1934; se trata de defender la voluntad intelectual nacionalsocialista alemana y ponerla en práctica. Como el congreso se celebrará en condiciones que no podemos controlar y dado que la manipulación juega en él un papel evidente, debemos encontrar la manera más eficaz de librar el combate en pro del espíritu alemán. Estos criterios son los únicos que nos deben guiar en la elección de los participantes. Los miembros de la delegación deben reunir las condiciones necesarias para expresar la voluntad nacionalsocialista de luchar contra la actual ideología de la ciencia. Se trata de una lucha espiritual por defender el lugar y el prestigio internacional de la filosofía alemana, se trata de una ofensiva espiritual alemana en el espacio europeo. Sólo pueden ser útiles entonces a la causa alemana las personas que estén profundamente vinculadas a la nueva Alemania, aquellas que al mismo tiempo sean aptas para participar en este combate que es la discusión sobre los problemas concretos de la filosofía y de la ciencia en el nivel internacional [...]. Pocas personas, desgraciadamente, satisfacen tales condiciones, y no sólo por lo que toca a sus respectivas competencias filosóficas."

La lista propuesta por Hans Heyse incluía, por orden alfabético, las siguientes personas: "El profesor Becker (Bonn), como especialista en Descartes; el profesor Heidegger (Friburgo), como crítico de Descartes; el profesor Heyse (Königsberg), el profesor Otto (Königsberg), quien, siendo uno de los mejores expertos de Nietzsche, podría igualmente hablar de estética; el profesor Carl Schmitt (cuestiones jurídicas) y el profesor Alfred Bäumler.

"Para garantizar la unidad y obtener una fuerza ofensiva efectiva, debería pedírseles a cada una de las personalidades nombradas que añadan otras proposiciones sobre las que se pronunciarán el Ministerio o el *Führer* designado para ello [...]. Los trabajos preparatorios comenzarán al comienzo del semestre de invierno de 1936-37 [...] después de una reunión celebrada con todos los participantes"[187].

Por otra carta enviada más tarde al Ministerio (el 28 de abril de 1937) se puede concluir que Heidegger había ya respondido negativamente a Heyse el 8 de junio de 1937. Un memorándum ministerial de la misma fecha demuestra claramente que el ministro Rust intentó, varias veces, que Heidegger cambiara de opinión. "Pido que se informe al profesor Heidegger que para mí sería satisfactoria su participación en el congreso. En caso de que él aceptara esta oferta, le haría llegar inmediatamente mi acuerdo, le ofrecería una contribución de doscientos marcos y lo nombraría miembro de la delegación. Por lo que toca a la composición de la delegación, en su estado actual, consúltese mi circular del 8 de junio de 1937, de la que envío una copia al profesor Heidegger. Pido al profesor Heidegger que cambie de opinión y que me haga saber cuanto antes su decisión"[188].

No cabe ninguna duda de que el rechazo de Heidegger se debió a su deseo confeso de ser nombrado *Führer* de la delegación alemana; después de haber enviado sus proposiciones estratégicas y tácticas, y una vez que hubo comprendido que las preferencias del Ministerio se inclinaban por Hans Heyse (el epígono de Heidegger) sólo le quedaba oponerse por tercera vez. Su rechazo entonces no tiene que ver con el deseo del Ministerio de no contarlo entre los miembros de la delegación.

Los numerosos documentos sobre el Congreso de París que se conservan en los archivos de Potsdam y en la *Hoover Foundation,* permiten reconstruir detalladamente la actividad y la organización cuasi militar de la delegación alemana. Se puede observar en particular el informe presentado por Hans Heyse a la *Deutsche Kongress-Zentrale* (el 26 de enero de 1938) y los despachos de prensa enviados por él sobre las actividades de los emigrados alemanes en la época del congreso[189]. Los documentos sobre la intensa actividad de propagandista de Heinz Heimsoeth en la provincia francesa una vez acabado el congreso son igualmente muy reveladores.

Con respecto a Husserl, quien también quería participar en el congreso, el ministro Rust adoptó una actitud muy diferente al trato de favor concedido a Heidegger. El rector Metz había afirmado en una carta que la Universidad de Friburgo no tenía ninguna objeción que oponer a que Husserl fuera a París. A ello respondió el Ministerio oponiéndose a que Husserl formara parte de la delegación alemana[190]. Las razones de este rechazo aparecen claramente expuestas en una circular interna fechada el 1 de junio de 1937: "Nos hemos enterado del proyecto de ciertos emigrados de crear una organización filosófica antialemana [...]. Las decisiones relacionadas con las medidas necesarias para la preparación del congreso han sido tomadas teniendo en cuenta los consejos de los profesores Mattiat, Heyse (Königsberg) y Bäumler (Berlín). Por consejo del profesor Bäumler, el profesor Heyse ha sido designado *Führer* de la delegación. La invitación francesa enviada a aquellos alemanes cuya participación en el congreso no es deseada por este Ministerio, no debe ser hecha pública. Los profesores Husserl y Dessoir no deben recibir la autorización

para participar en el congreso. Esta disposición está de acuerdo con el justo principio observado por todos los ministerios en el sentido de no permitir la participación de no arios en congresos científicos internacionales. A la vista de las experiencias del último congreso de filosofía, hay que tener en cuenta que Husserl, en particular, será ovacionado por los emigrados, lo que podría ser interpretado como una provocación hacia la delegación alemana. Los franceses, por su parte, dan por sentado que los alemanes no arios no participarán en el congreso. Esto ha sido advertido claramente al agregado cultural de la embajada de Francia en Berlín, el profesor Jourdan, quien ha sido igualmente informado sobre el tema tanto por el Servicio Alemán de Intercambios Académicos (DAAD ) como por la *Deutsche Kongres-Zentrale*"[191].

Incluso un pacto vergonzoso para discriminar a los filósofos es verificable en los acuerdos entre franceses y alemanes. Un memorándum anterior informaba el 17 de marzo de 1937 que "la representación diplomática francesa no se opone a la medida que negaba la entrada a los filósofos judíos que desearan participar. Asimismo, la disposición por la que no se permite la presencia en París de elementos indeseables para Alemania ha sido aceptada".

La parte alemana, a su vez, tomaba la iniciativa de prohibir la asignación de divisas a los "elementos indeseables" que se propusieran participar a título personal en el congreso[192].

Émile Bréhier, como presidente ejecutivo del Congreso, intentó, al comienzo, imponer la condición siguiente: la delegación alemana sólo podía participar en el congreso si se incluían los miembros del "Comité permanente de los congresos internacionales de filosofía", B. Bauch, E.

Cassirer, H. Driesch, Nicolai Hartmann, N. Hoffmann y Edmund Husserl. Un informe enviado al Ministerio el 14 de abril de 1937 por Karl Epting, director del DAAD y de la Oficina Universitaria Alemana en Francia, notificaba a las autoridades alemanas la exigencia inicial planteada por Bréhier[193].

¿Mantuvo sus condiciones Bréhier? ¿Qué instancia oficial francesa tomó la decisión y cuál fue la amplitud de las medidas adoptadas? La cuestión no puede, por el momento, ser respondida. El funcionario que trasmitió el informe de Epting agregó, con lápiz, "Bauch: sí; Cassirer: no, judío; Husserl: no; Driesch: no; N. Hartmann: sí".

En otro memorándum, del 19 de marzo de 1934, también relacionado con la integración de la delegación alemana, se puede leer: "Driesch (no, dirigente pacifista), Günther (no, ¡es una vergüenza para Alemania!), Jaspers (¡Bäumler dice no!), Groh (¡no!, casado con una judía, se abstiene políticamente), K Löwith (no ario, rechazado), Kuhn (no ario, ya fuera de servicio). Se llega así a una lista reducida: Heyse, Bäumler, Heidegger, Nicolai Hartmann [...]. Bäumler propone a Heyse como *Führer*"[194].

## NIETZSCHE: LA GUERRA COMO DOMINIO DEL PLANETA Y LA NUEVA ONTOLOGÍA

### EXCURSO: ERNST JÜNGER, UN NIETZSCHEANO QUE NO ENTENDIÓ A NIETZSCHE

Hasta mediados de la década del 30, los lazos de Heidegger con los principios generales del nacionalsocialismo se mantenían profundamente vivos, y esto es algo que puede demostrarse no sólo porque Heidegger interpretara las relaciones internacionales como una "lucha" que debe

resolverse tanto ideológica como institucionalmente, sino también por el comportamiento de la administración para con él, que, por cierto, lo consideraba un "disidente" de sus propias filas.

Según su propio testimonio, la posición "crítica" de Heidegger durante aquellos años se puso de manifiesto abiertamente en las lecciones sobre la filosofía de Nietzsche. En la entrevista póstuma de *Der Spiegel,* Heidegger señala que en esas lecciones abordó el nacionalsocialismo,[195] pero las explicaciones dadas en la entrevista son ambiguas: no afirma haber criticado radicalmente el nacionalsocialismo sino haber intentado un análisis del papel histórico y la función social del nacionalsocialismo.

Esta ambigüedad aumenta dado que Heidegger en esa época relativizaba la importancia "metafísica" del nacionalsocialismo, aunque, al mismo tiempo, testimoniaba públicamente su compromiso con el partido y el "movimiento" no sólo manteniendo su condición de afiliado al NSDAP, sino además, subrayando el gesto con el que comenzaba y finalizaba sus lecciones: el saludo nacionalsocialista. Ese saludo que, durante su rectorado, había sido obligatorio, fue declarado no preceptivo por su sucesor en el cargo. Un signo claro de sus ideas políticas es que Heidegger no sólo lo observaba, sino que, incluso, intentó imponerlo. Eso es todavía más grave si se tiene en cuenta que en aquella época el régimen fortalecía su carácter totalitario, acentuaba la opresión y transformaba la economía alemana en una economía de guerra basada en la alianza estratégica del gran capital con el "Estado de las SS" (según la terminología de Eugen Kogon).

En una carta del 24 de julio de 1952, Jaspers le recordó a Heidegger los acontecimientos de aquellos años: "Cuando

la señorita Drescher (candidata junto con Jaspers al doctorado), en 1937-38, asistía a sus clases, informó de su vano intento de mantener el saludo hitleriano, que el entonces rector ya no consideraba necesario"[196]. Esta información de Jaspers ha sido ratificada por otros alumnos de Heidegger que entonces asistían a sus clases.

Incluso aunque fuera cierto que Heidegger era vigilado durante aquellos años por la policía política—según le habría confiado un estudiante que le confesó abiertamente ser agente del servicio de seguridad y estar obligado a informar sobre todo lo que Heidegger explicaba en sus conferencias—,[197] ello no demuestra en última instancia sino la ambigüedad en la que se movía Heidegger hasta 1937. En cualquier caso, el estudiante en cuestión, el doctor Hans Hancke, no parece haber sido confidente del servicio de seguridad, según se desprende de manera terminante de su expediente del partido, que se encuentra en el Centro de Documentación de Berlín.

Las lecciones sobre Nietzsche de 1936-37 comenzaron con el título "La voluntad de poder como arte", y continuaron hasta 1944. En 1937 Heidegger habló sobre el *Eterno retorno de lo mismo;* en 1939 continuó con la *Voluntad de poder como conocimiento;* en 1940 con *El nihilismo europeo y* la *Metafísica de Nietzsche;* en 1941 con *La metafísica como historia del Ser y Bosquejos para la historia del Ser como metafísica,* y en 1944 se refirió a *La determinación histórica del Ser del nihilismo.* Todas estas lecciones han sido recopiladas y publicadas en dos volúmenes bajo el título *Nietzsche*[198]. Como no es posible cotejar críticamente el texto publicado con el manuscrito original, las conclusiones que se extraen del texto publicado deben ser consideradas como provisionales.

Si se toma al pie de la letra la afirmación posterior de Heidegger de que las lecciones sobre Nietzsche deben entenderse como una clave para la cuestión del nacionalsocialismo, eso quiere decir que, desde su punto de vista, Nietzsche constituía un tema relacionado estrechamente con las tensiones de entonces. La importancia del tema y el contexto en el cual lo formuló se perciben claramente. Los ataques a los que Heidegger se vio sometido por parte de aquellos interlocutores que se movían alrededor de Ernst Krieck, se centraron en un reproche: la filosofía de Heidegger no era más que una forma de nihilismo destructivo, una especie de desecho del pensamiento judío esencialmente "disgregante". Semejante reproche podría haber tenido consecuencias graves para cualquier otro que no fuera Heidegger, no sólo porque lo ponía en contradicción abierta con algunos dogmas fundamentales del nacionalsocialismo—que Hitler, en *Mi lucha*, había formulado tajantemente—, sino porque el vigor de ese mismo dogma era una parte definitiva de la táctica oficial. Preocupado por una eventual oposición radical y generalizada de las diferentes iglesias, Hitler intentó quebrantar su predicamento en sectores influyentes de la sociedad alemana, aunque, premiando su benevolencia hacia el régimen, les permitió conservar sus valores de fe y mantenerlos en relación con un "cristianismo positivo".

De ahí que se opusiese a "la lucha cada vez más intensa contra los fundamentos dogmáticos de las iglesias, sin las cuales, con todo, en este mundo humano, la existencia práctica de una fe religiosa no es concebible"[199]. También reconoció que combatir contra las iglesias conducía a la pérdida del único fundamento de la ideología de las masas. Consecuentemente, interpretó el nihilismo religioso como

un ataque "contra los fundamentos legales y generales del Estado". Por otro lado, como no todos los hombres son filósofos ni están en condiciones de desarrollar una ideología para sí mismos, la destrucción de sus soportes dogmáticos no se le ocurriría "más que a imbéciles o criminales"[200].

Hitler incluso les exigió a los miembros del partido que no entraran en controversias religiosas, puesto que con ello la misión del partido y del pueblo podría correr peligro[201]. Teniendo en cuenta las circunstancias políticas de 1937, la postura de Heidegger en su conferencia en la Universidad de Heidelberg, francamente adversa al cristianismo, podría haber sido interpretada como una exageración de la tendencia política oficial, ya que ésta era estratégicamente anticlerical, pero no podía aceptar una negación nihilista radical. Heidegger, en la época de sus conferencias sobre Nietzsche, quedaba expuesto a la acusación de ser el filósofo de "la nada", y a la presión política consiguiente. Por eso afirma cosas como ésta: "El procedimiento, sobre todo donde aparece la 'nada', consiste en hablar rotundamente de nihilismo, incluso allí donde aparece mencionado en relación al Ser; si además, tácitamente, se le da a la palabra nihilismo el matiz de bolchevismo, se cae no sólo en un modo de pensar superficial, sino también en una demagogia carente de conciencia"[202].

El análisis crítico de Nietzsche constituyó una confrontación indirecta, tan radical como polémica, de la filosofía de Heidegger con la ideología oficial. En todas las tentativas por conseguir una base filosófica para el movimiento nacionalsocialista, Nietzsche era una figura clave. Era precursor de importantes componentes ideológicos del nacionalsocialismo y jugó un papel capital en su política

cultural. La afirmación de Alfred Bäumler, portavoz de Rosenberg y encargado de la *Amt Wissenschaft*, quien decía que "cuando se exclama *¡Heil Hitler!* se está saludando también la filosofía de Nietzsche", era conocida

De acuerdo con las declaraciones del propio Heidegger, el objetivo principal de sus reflexiones sobre la filosofía de Nietzsche era comprender la esencia del nihilismo. Y "escuchar al propio Nietzsche, con él y a la vez *contra* él", tematizar a los precursores decisivos de la situación histórica actual y sus implicaciones políticas concretas[203]. Según Heidegger el grupo de ideólogos dominante se olvida, sobre todo, de dos cosas: por un lado, no quiere reconocer que el nihilismo era algo más que un acontecimiento casual que aparece en momentos particulares de la historia espiritual de Occidente y, por otro, se niega a ver en la esencia de la filosofía de Nietzsche una reacción contra el nihilismo.

En 1935, en su *Introducción a la metafísica,* a Heidegger todavía le parecía posible advertir "al pueblo metafísico" y a sus mentores sobre los desvíos del camino recto y de un peligro amenazador, pero en sus lecciones sobre Nietzsche da por sentado que el nacionalsocialismo se había desviado ya sin darse cuenta. Con todo, la lucha contra el nihilismo exigía algo más que un frente contra la "corrupción" o la "degeneración psicológica"[204]. Exigía una postura intelectual esencialmente diferente y, en ese sentido, Heidegger creía que Nietzsche había reflexionado concienzudamente sobre el problema. La supuesta discrepancia creciente entre el movimiento nacionalsocialista y su "intrínseca verdad y grandeza"[205] hizo posible que Heidegger relativizara la importancia del nacionalsocialismo, para diferenciar un nazismo "verdadero" de otro "falso".

En sus irónicas acusaciones, utilizó la misma terminología del discurso de Rudolf Hess que había puesto fin a la época "revolucionaria": "¡Habrá sido una emancipación para la ciencia reconocer, por razones histórico-políticas, que el pueblo y el Estado necesitan rendimientos útiles! Muy bien, responde la ciencia, pero necesitamos tranquilidad, y eso lo entiende todo el mundo. Felizmente tenemos otra vez esa tranquilidad.

"Quien hace tiempo se atrevió a decir que la ciencia sólo podría mantener su esencia si se la sustraía de un *cuestionar* original, debe parecer en una situación semejante un imbécil o un destructor de la ciencia; pues la duda sobre los fundamentos produce desmoralización interna, para lo cual existe el nombre concreto de 'nihilismo'. Pero este fantasma ha desaparecido, ha recobrado la paz, y se dice que los estudiantes, otra vez, ¡quieren trabajar! Nuevamente puede empezar el provincialismo general del espíritu"[206].

En una carta de Heidegger a Rudolf Stadelmann, del 20 de abril de 1939, se percibe claramente la opinión de Heidegger sobre la evolución en la Universidad en aquella época, así como sobre el destino de los alemanes: "Hoy resulta decisivo —tal vez como nunca— que el trabajo en la 'Universidad' dependa de la independencia del individuo. En las formas estructurales de la ciencia, en un tiempo previsible, no se podrá cambiar nada. Pero tiene que disponerse alguna modificación si pretendemos aún conservar la esencia histórica de lo alemán"[207].

Precisamente en ese contexto y con esa orientación, los filósofos oficiales dejaron a la dirección política del movimiento sin fundamento espiritual para la acción. Con ello, impedían a la vez el acceso al pensamiento de Nietzsche en

general y hacían imposible una reflexión adecuada sobre la esencia del nihilismo. Según Heidegger, en 1937 se estaba repitiendo el fenómeno que condujo en el siglo XIX a la derrota del idealismo alemán, una época en la cual los alemanes se habían demostrado incapaces de estar intelectualmente al nivel de las exigencias del momento: "En esa época, Schopenhauer no fue reconocido porque su filosofía venciera filosóficamente al idealismo alemán, sino porque los alemanes cedieron ante el idealismo alemán, ya que no podian competir con él. Esta derrota convirtió a Schopenhauer en un personaje, y tuvo por consecuencia que la filosofía del idealismo alemán, vista desde las trivialidades de Schopenhauer, fuese algo extraño y raro que cayó en el olvido"[208].

Heidegger afirmaba así, trazando un paralelo con lo que había sucedido en el siglo XIX con el idealismo alemán, que la filosofía de Nietzsche correría la misma suerte, porque los alemanes en ese momento tampoco estaban a la altura de su tiempo.

El camino emprendido conducía a aniquilar las posibilidades del "pueblo metafísico", corromper su espíritu y abandonarlo sin defensa a la historia, una historia que sólo fue posible "a través del contexto histórico ejemplar y de unos pueblos en competencia con otros"[209]. Este pueblo estaba a punto de rebajarse al nivel banal y sin historia de una "tribu de negros"[210].

La modificación fue clara y terminante. Heidegger ya no interpretó su propio pensamiento como el espíritu del nacionalsocialismo desviacionista, sino que exigió de quienes se habían desviado que se orientaran por el pensamiento de Nietzsche y se comprendieran a sí mismos como la realización de una subjetividad marcada por la voluntad de

poder. La "polémica" de Heidegger con ellos se desarrolló entonces en dos dimensiones: por un lado, los ideólogos oficiales no eran capaces de entenderse desde Nietzsche y, por otro, para hacerlo tendrían que comprenderse desde una evolución que, con Nietzsche, había llegado a su punto culminante y a su fin definitivo, según demostraba la historia de la metafísica.

Heidegger afirmaba que la destrucción del platonismo por Nietzsche se había efectuado *desde el interior* del platonismo. Nietzsche se había limitado a darle la vuelta sin anularlo. La concretización del Ser que hizo Nietzsche al equipararlo con la "vida", condujo a la "reducción" del Ser a una forma concreta, pero no a su comprensión. Al destruir esta tradición, Nietzsche representa el punto culminante de toda la historia del pensamiento occidental y el punto de un nuevo principio: "La posición fundamental metafísica de Nietzsche en el sentido señalado del fin de la metafísica, significa que en este pensador se da la concentración mayor y más profunda, es decir, la perfección de todas las posiciones esenciales y básicas de la filosofía occidental desde Platón y a la luz del platonismo, en una posición fundamental determinada desde ahí, pero en sí misma creativa. Sin embargo, sólo permanece como posición fundamental realmente efectiva cuando es desarrollada por sí misma en contraposición a toda su fuerza esencial y su dominio. La filosofía de Nietzsche —en sí dirigida a lo pasado— tiene que orientarse a un pensamiento que atisbe más allá de ella misma, hacia el futuro"[211].

Fue exactamente de este modo cómo Heideggcr pretendió que se entendiese su propia filosofía: un "comienzo", el prólogo de un pensamiento nuevo que se liberará de lo arcaico. Según la interpretación de Heidegger, el

"pensamiento" es la objetivación trascendental de un pueblo y, así como "el pueblo de los griegos" había puesto en cuestión —en una discusión violenta pero creativa— la más difícil y extraña cuestión del origen, la superación de lo dado debía ser obra del pueblo alemán.

Según Heidegger, Nietzsche habría llegado hasta el límite de ese conocimiento. Lo nombró sin comprenderlo. Sólo Hölderlin fue más allá, y por eso mismo se convirtió en una instancia trascendental. En una carta dirigida a su amigo Böhlendorf, el 4 de diciembre de 1801, poco antes de su partida a Francia, Hölderlin enfrenta en la esencia de los griegos el "*pathos* sagrado" y la "*sobriedad juniana* occidental del don de la representación"[212]. "No se debe entender este contraste como una constatación históricamente neutra, sino como algo que muestra al conocimiento inmediato el destino y la resolución de los alemanes. Aquí debe bastarnos con esta indicación, ya que el propio conocimiento de Hölderlin sólo podría alcanzar la certeza a través de la interpretación de su obra. El antagonismo entre lo dionisíaco y lo apolíneo, la pasión sacralizada y la representación sobria, señalan una ley del estilo propio escondida en la determinación histórica de los alemanes que un día debe encontrarnos dispuestos y preparados para su definición. Esa contraposición no es una fórmula con cuya ayuda podríamos describir solamente la "cultura". Hölderlin y Nietzsche han planteado así un interrogante acerca de la tarea de los alemanes de encontrar su esencia histórica. ¿Comprenderemos este signo? Una cosa es cierta: la historia se vengará de nosotros si no somos capaces de comprenderlo"[213].

El "distanciamiento" de Heidegger del nacionalsocialismo terminó siendo de ese modo una restauración

espiritual de los fundamentos de la concepción del mundo del nacionalsocialismo. Su alejamiento de aquellos que se habían desviado del camino "auténtico" del nacionalsocialismo, se realizó, entonces, con referencia al mismo principio del cual el nacionalsocialismo había surgido y del que poco después se habría distanciado: la convicción firme de la superioridad ontológica del pueblo y del espíritu alemanes. He aquí por qué la posición de Heidegger frente al régimen nacionalsocialista no fue en ningún momento, y tampoco después del final de la Segunda guerra mundial, la de un crítico implacable.

La identificación que el régimen quiso establecer con Nietzche ha sido recientemente completada y llevada al máximo nivel por el notable trabajo anteriormente citado de la filósofa mexicana Martha Zapata, en el que no sólo se analiza el vínculo textual de los diversos discursos nazis frente a la filosofía de Nietzsche, sino que también —por primera vez— se completa este examen con la descripción del entorno institucional que los sostenía. El nihilismo, como ocupación preferencial de Heidegger, era también un elemento de la reyerta política, tenía la connotación de calificativo apto para las más incisivas denuncias. En el libro de M. Zapata, se pueden encontrar las violentas críticas de Heidegger a sus camaradas de partido Rosenberg y Bäumler, ante todo la de que carecían absolutamente del horizonte filosófico adecuado y suficiente como para entender la verdadera significación de Nietzche y el nihilismo.

Y es aquí donde se entronca el segundo conjunto de cuestiones: ya a partir de los *Beiträge*, Heidegger había mutado cualitativamente su objeto de reflexión fundamental, diferenciando entre la metafísica (como estudio del ente

y su organización) y el tratamiento del ser en tanto que tal (como el pensar que el ser mismo tiene de sí). La metafísica entraba así en la unión principal, que es "la historia del ser", formando parte de ella, pero sólo a modo de olvido de lo que el ser *es* siéndose.

El punto de ruptura tenía que ser Nietzche, porque con él estalló el sistema al afirmar que el ente carece de valor y que todos los valores han perdido su valor, a la vez que postula la voluntad de poderío como *la* forma en que los valores pueden y deben ser refundados *ex nihilo*. En Nietzsche se destruye del todo la metafísica, pero al mismo tiempo, en el característico juego de aniquilación-creación, se abre una salida a una forma absolutamente nueva de entender el ser, esto es una nueva forma en que el ser se entiende a sí mismo para articular el conjunto de los entes. En Nietzche, dice Heidegger, coinciden el límite como fin y el límite como comienzo. Es precisamente en este punto donde Heidegger va a vincular la filosofía con la política de un modo muy complejo: Nietzche coincide con el proyecto metafísico objetivo general de encontrar una "forma" de ser (un ente) que sea lo primigenio, la voluntad de poderío, y en ello coincide a la vez con el proyecto nazi que vive de la voluntad de dominio fundada en el racismo consiguiente. Lo natural, piensa Heidegger, es que el nacionalsocialismo se fundara desde Nietzsche tal como Nietzsche mismo se entendió, a saber, desde la metafísica. Con ello sería posible saltar por sobre su obra sin traicionar su espíritu, abriendo las compuertas a una nueva ontología y la política en ella dignamente fundada. Eso era, sin embargo, lo que la filosofía oficial no era capaz de hacer, obnubilada por un biologismo neo-darwiniano que no entendía el carácter metafísico del vitalismo nietzscheano.

Con ello la política estaba fundada en un equívoco colosal y de graves consecuencias. El fin de la ocupación de Heidegger con la filosofía de Nietzsche va a ser por tanto un esfuerzo dramático por restablecer un vínculo germinalmente fundamental, pero que se había encaminado por sendas verdaderamente extraviadas.

El tercer conjunto de problemas se refiere a la legitimación que Heidegger hace del aristocratismo, el racismo y la inhumanidad patológica de Nietzsche, proyectándola al quehacer político. Por eso va a apoyar Heidegger (e incluso a completar) los momentos fundamentales en que Nietzsche exige la transformación del mundo en las dos fases conocidas: la reconstrucción bajo los nuevos valores de un mundo que *debía* ser previamente destruido. Este acto reductivo tenía un nombre siniestro: la guerra.

En las lecciones sobre Parménides y Heráclito de 1943, Martin Heidegger iba a apoyar abiertamente la guerra criminal nazi. Pero ya al comienzo de la agresión, en 1940, impartió una lección sobre "El nihilismo europeo", en la que vuelve sobre el significado metafísico del nihilismo y su correspondiente voluntad de poderío como el valor más alto y primario, en tanto que constituyente de todo valor. El vitalismo alcanza así en Nietzsche su mayor vigencia y virtualidad precisamente en la justificación del orden "profundo", el orden estamentario-fascista de la sociedad. El señor lo es en la medida en que se da órdenes a sí mismo y es capaz de asumirlas. Al hacerlo adquiere el valor de someter al siervo. El vasallo adviene también a la virtualidad del mando en tanto que se da la orden de subordinarse, dando origen a su propia e inalienable forma de servicio. La interpretación heideggeriana es, como se ve, plenamente relativizadora. Porque al interpretar y asumir la

voluntad de poderío en toda su brutalidad aristocratizante, lo hacía con plena conciencia de dar un fundamento a la agresión criminal y planetaria de los ejércitos nazis. La voluntad de poderío va a cristalizar plenamente en el ejercicio del poder y la guerra, porque quien tiene el poder decide y formula los valores. Quien sobrevive impone su derecho y lo universaliza en función de su fuerza vital, la misma que lo crea[214]. La guerra imperialista encuentra en el pensamiento de Heidegger-Nietzche su verdad, pero como acto metafísicamente fundado. La expansión ilimitada como aseguramiento del espacio vital no ha menester de argumentos porque *es* la imposición de la fuerza mayor y modeladora. El nihilismo que supone que no haya valores, que hayan muerto los dioses, no significa sino que el pueblo superior está imponiendo *todos* los nuevos valores: "Vendrá el tiempo en que se luchará por el dominio de todo el planeta y esa lucha se hará en nombre de las doctrinas filosóficas fundamentales", dirá Heidegger ya en 1940[215]. La guerra deviene así el acto total de un colectivo movido por la metafísica, de un pueblo metafísico en pie de guerra. Heidegger no niega que los alemanes estén negando el mundo, es decir destruyéndolo, pero ésa es la condición necesaria para la construcción del mundo nuevo, es creación de espacio. Incluso la nueva ordenación de la economía, la economía de guerra y la movilización total no son sino la preclara expresión de la nueva y final metafísica. El nuevo hombre que hace e impone la *bestialitas* de la *brutalitas,* haciendo por vez primera verdadera historia universal-planetaria de dominio, es el superhombre, el nuevo tipo de ser-humano. Lo esencial es entonces la educación y crianza del superhombre para crear los "señores de la tierra" como la más alta materialización de la voluntad de poderío:

> Humanizar el mundo equivale a sentirse cada vez más como señores en tanto que la justicia es en su más esencial fundamento, siempre voluntad de poderío[216].
>
> Todo ello porque el mutuo entenderse no es nunca consenso. Aquél es siempre el fundamento de un ser humano histórico, éste no es más que su derivación y sólo un medio utilizado. El sentido común no entiende que el entenderse es, esencialmente hablando, la más alta y dura lucha, más difícil que la guerra e infinitamente extraña a toda forma de pacifismo[217].

El sujeto va a ser pues, parafraseando a Nietzsche, "la bestia rubia que acecha a su presa para redimir el mundo a sangre y fuego". Y ello es reafirmado íntegramente por Heidegger con la condición de que sea entendido y realizado efectivamente (también teóricamente) como una expansión espacio-temporal de la metafísica. Así es como en 1940 va a precisar Heidegger notablemente su crítica solidaria al nazismo apelando a Nietzsche nada menos que para objetar los criterios que construyen la instancia máxima, el partido, según el modelo de la máquina. Y deja claro que una insuficiente fundamentación del partido tendrá como consecuencia una maquinización de las estructuras bélicas, restando toda su sustancia efectiva.

La crítica se dirige también, y de modo directo, a Ernst Jünger y la vanguardia, que son absolutamente incapaces de entender la verdadera grandeza del individuo[218]. Heidegger llega incluso a calificar sarcásticamente el nietzscheanismo de Jünger como el de quien ni siquiera ha entendido a Nietzsche. Precisamente en su seminario de 1939-1940 escribió un juicio lapidario:

La obra *El trabajador*, de Ernst Jünger, tiene peso porque, de una manera diferente a Spengler, realiza lo que hasta ahora ningún ejemplo de la literatura nietzscheana logró. A saber, ofrecer una experiencia de lo que es y cómo es a la luz del esbozo que Nietzsche hace del ser como voluntad de poderío. Por cierto, Jünger, al hacerlo, no entendió en modo alguno el pensamiento de la metafísica de Nietzsche. Ni siquiera logra indicar el camino a seguir[219].

## CAPÍTULO III

# ROMA Y BERLÍN

### HEIDEGGER EN PRAGA (1940) Y EN MUNICH (1941)

En los archivos del Instituto de Historia Contemporánea de Munich figura un documento, escrito por un colaborador de la *Amt Wissenschaft* de Alfred Rosenberg, que demuestra la ambivalencia de la posición política de Heidegger en los años 40 (aceptación total del régimen y rechazo parcial de su política concreta). El informante comenta la influencia de la filosofía de Heidegger en la Universidad de Praga durante la ocupación alemana y el efecto de esta influencia en los cursos del profesor Kurt Schilling.

Este documento revela igualmente que Heidegger estaba estrechamente vigilado por el *Amt Rosenberg*, aunque su filosofía fuese enseñada por profesores cuya fidelidad política no podía ser puesta en duda. La vigilancia y la delación eran características de la fracción Rosenberg, que sólo podía ejercer su influencia dentro de los límites de su esfera de poder[220]. Rosenberg recibía informaciones como ministro del Reich para los Territorios Ocupados en Europa oriental, cargo que ocupó desde 1941 hasta 1945.

La selección extremadamente rigurosa de los profesores enviados a las universidades de los países ocupados, así como los antecedentes personales de Schilling, no dejan ninguna duda sobre su fidelidad política. El legajo de

Schilling conservado en el Centro de Documentación de Berlín prueba que éste, miembro del NSDAP desde 1933, inicialmente profesor de filosofía de la Universidad de Munich, fue propuesto para ocupar una cátedra en Praga en 1939. En el informe sobre el nombramiento de Schilling, redactado por el *Gaupersonalamtsleiter* y por el *Gauhauptstellenleiter* Reichinger, el 20 de julio de 1939, se puede leer:

"Schilling es miembro del partido desde 1933. Su actitud social es irreprochable. En el campo filosófico, sin ninguna duda debe ser considerado como uno de los científicos más promisorios; forma parte de las personalidades docentes de la nueva generación universitaria que deben ser promovidas incondicionalmente".

La carta de recomendación del doctor Betzold, *Führer* del grupo de profesores nacionalsocialistas de Munich, indica:

"Para Schilling, el Estado de Adolf Hitler se ha convertido en una experiencia decisiva".

Kurt Schilling ocupó la cátedra a partir del 11 de noviembre de 1939.

Para tener una medida de estas afirmaciones hay que recordar que en esa época (el informe es del 12 de marzo de 1940), la guerra ideológica no permitía la menor muestra de debilidad. El informe lleva una serie de datos sobre el número y la nacionalidad de los estudiantes que asistían a los cursos de Schilling y que estaban encargados de informar sobre los temas tratados.

Sobre el contenido de los cursos señala que "se ha hecho referencia a los conceptos heideggerianos de *Befindlichkeit, Gestimmheit* y *Geworfenheit*".

Luego se refiere a la apreciación que Kurt Schilling hacía de la filosofía de Heidegger:

"Si se quiere hablar de nosotros y de nuestro presente en primer lugar, se han de explicar las determinaciones existenciales de las situaciones históricas".

Resulta elocuente que en las universidades de un territorio ocupado se haya podido hablar en estos términos de la filosofía de Heidegger. En efecto, ello contradice las afirmaciones de Martin Heidegger de 1945, según las cuales, desde 1938, su nombre es proscrito y se prohíbe todo comentario sobre sus obras[221].

Los comentarios y las recensiones de las obras de Heidegger son frecuentes y políticamente "irreprochables". Éste es el caso, por ejemplo, de las recensiones aparecidas en los *Blätter für Deutsche Philosophie* dirigidos y editados por el militante Heinz Heimsoeth. En el tomo XIII, cuadernos 1-2 de 1939, encontramos comentarios de *De la esencia del fundamento* y de su libro sobre Hölderlin[222]. La crítica de Bruno Bauch a este tema es muy favorable. El texto de Heidegger sobre el himno *Wie wenn am Feiertage* fue objeto de recensiones en *Die Literatur*,[223] en la *Frankfurter Zeitung*[224] y en *Scholastik*[225].

Para ilustrar la actitud del régimen y de sus colaboradores hacia Martin Heidegger en los años 40, se puede tomar como ejemplo el proceso de selección, implantado en la Universidad de Munich en 1941, para la titularidad de la cátedra que había quedado vacante tras la muerte del profesor M. Büchner. Los documentos relacionados con este proceso se encuentran en los archivos de la Universidad de Munich[226].

El acta del 15 de julio de 1942 permite conocer la composición de la comisión designada por la Facultad de

Filosofía para redactar los estatutos sobre una lista de tres nombres a proposición del Ministerio de Educación y Ciencia. Los cabeza de lista eran el rector de la universidad profesor Walther Wüst, y el representante de los docentes nacionalsocialistas, Rudolf Till.

El rector Wüst había entrado en funciones en 1941. Según el acta del Centro de Documentación de Berlín, era miembro del NSDAP desde 1933 y miembro de las SS. A partir del 30 de enero de 1937 se había incorporado a la *Reichsführung* de las SS. El 9 de noviembre de 1942 fue designado *Standartenführer* de las SS[227]. Su especialidad científica era "Cultura y linguística arias".

Rudolf Till, filólogo clásico, era también militante del NSDAP desde 1933 y miembro de las SS. A partir de 1938 fue *SS-Führer* en el instituto de las SS *Ahnenerbe* y director del Instituto SS para la Enseñanza y la Investigación en Filología Clásica y Antigua[228]. Publicó, a petición de la *ss Ahnenerbe* de Italia, una obra sobre Tácito. La editorial comunicó, en una carta del 1 de agosto de 1941, a la Cámara Alemana del Libro "que los estudios de Till habían sido avalados por el *Reichsführer* de las SS, Himmler, y que habían sido posibles gracias a la colaboración del ministro italiano de Cultura, su excelencia Bottai".

Al completar el informe y tomar medidas para la distribución del libro, el SS *Obersturmbannführer* Sievers advirtió a la Cámara del Libro que "no estaba permitido lanzar al mercado un solo ejemplar sin haber remitido previamente un ejemplar de lujo al ministro Bottai, un segundo ejemplar al embajador (alemán) Mackensen, y un tercero al Reichsführer Himmler".

Analizaremos más adelante las estrechas relaciones entre Himmler y Giuseppe Bottai[229]. Merced a este último,

Heidegger publicará su estudio sobre Platón en el *Anuario* de Ernesto Grassi, pese a la oposición encarnizada de Rosenberg. Todos estos datos permiten aclarar el contexto en el cual trabajó la comisión de Munich encargada de nombrar un sucesor para la cátedra de Büchner.

En la lista propuesta figuraban, además de Wüst y Till, Herbert Cysarz (Munich), Hugo Dingler (Munich), Herbert Haering (Tubinga), Martin Heidegger (Friburgo), August Faust (Breslau) y Kurt Schilling.

August Faust era, según las actas del Centro de Documentación de Berlín, miembro del NSDAP desde 1937. La dirección badense informaba acerca del tema: "Desde el comienzo de la revolución nacionalsocialista, se puso inmediata y activamente al servicio del movimiento. Faust fue *Fachschaftsleiter* de los profesores y ocupó un cargo equivalente para las cuestiones sociales en las Juventudes Hitlerianas. Su voluntad de acción y su colaboración son reconocidas sin restricciones por la instancia del partido. Su promoción al cargo de profesor *ordinarius* es, desde un punto de vista político, recomendable (Karlsruhe, 19 de febrero de 1937)"[230].

Hugo Dingler sólo había podido adherirse al partido nazi en 1940, después de que Hitler lo hubo amnistiado, perdonándole su afiliación a una logia masónica (que Dingler había abandonado en 1927). Su escrito más "militante" es *Max Planck y los fundamentos de la física teórica moderna*. Esta obra, públicada por la editorial Ahnenerbe de las SS, denunciaba a Planck "como un precursor de la física judía destructora que quería acabar con la tradición aria de la física"[231].

Al definir los criterios de la selección, el informe de la comisión indicaba que "desde la llegada al poder de Adolf

Hitler y el renacimiento profundo de la vida espiritual, los diversos representantes de todas las disciplinas sienten cada vez más intensamente la necesidad de reunir todos los resultados científicos parciales en una concepción orgánica del mundo, protoalemana, que entusiasme a la juventud y en la cual estén interpretadas íntegramente las mejores tradiciones de la gloriosa historia espiritual alemana, para entablar un lazo con el porvenir"[232].

La comisión decidió así expresar su preferencia por el profesor Cysarz, por sus méritos intelectuales así como porque podría "abrir la puerta a la generación de estudiantes que, una vez acabada la guerra mundial, afluirán a los cursos para beber en ellos el espíritu que emana de la fuente eterna del nacionalsocialismo alemán".

El segundo lugar correspondió a Martin Heidegger, en consonancia con el llamamiento hecho por el ministro bávaro de Educación en 1934, que, entonces, había quedado sin respuesta por parte de Heidegger.

El profesor Dingler obtuvo el tercer lugar. Los documentos disponibles indican que el Ministerio no se decidió y que la cátedra quedó vacante.

Las buenas relaciones de Heidegger con el régimen quedan confirmadas por una nota que se conserva en el Centro de Documentación de Berlín: en enero de 1944 —época en que las publicaciones estaban muy restringidas o prohibidas a causa de la escasez de papel— el Ministerio acordó conceder sin condiciones a la editorial Klostermann una partida de papel para publicar las obras de Heidegger[233].

Heidegger afirma, en su entrevista póstuma, que los organismos oficiales rehuyeron todo comentario de su texto "La doctrina de Platón sobre la verdad"[234]. Al reconstituir las circunstancias que rodearon su publicación, he encontrado en el archivo del *Institut für Zeitgeschichte* de Munich,[235] una serie de documentos que aclaran las condiciones de ésta. El material aclara las relaciones entre el Ministerio de Goebbels y el *Hauptamt Wissenschaft* de Rosenberg, y la relación de Heidegger con estas dos instituciones, que deben ponderarse en el marco de las relaciones entre Alemania e Italia.

Al afirmar que su trabajo no había sido objeto de comentarios en la prensa oficial, Heidegger daba una versión parcial de la verdad: sólo el *Amt Rosenberg* había prohibido todo comentario; por otra parte, guardó silencio sobre las circunstancias que, pese a la oposicición total de Rosenberg, condujeron finalmente a la publicación de su trabajo.

El texto de Heidegger sobre Platón debía ser publicado en un *Anuario* editado por Ernesto Grassi con el título de *Tradición espiritual* (*Geistige überlieferung*). El artículo de Heidegger debía figurar en el segundo tomo del *Anuario*. El primer tomo había sido publicado en 1940 por Ernesto Grassi, en colaboración con W.F. Otto y Karl Reinhardt.

En plena guerra, W.F. Otto escribe en el prefacio del primer volumen:

"Lo que da un fundamento y un sentido nuevos al estudio de la Antigüedad, no es sólo el hecho de que la idea griega haya podido realizarse en ese momento preciso, durante la manifestación más sublime de la vida alemana,

sino también —y está ligado con ello— la nueva fe de los alemanes en su deber. Cuando ponemos todas nuestras fuerzas al servicio de la renovación de los antiguos griegos, obedecemos al genio de nuestro ser esencial y ésta es una tarea sagrada puesto que respondemos a la exigencia de nuestra naturaleza. Nos volvemos sobre nuestros propios orígenes y celebramos las fiestas de nuestros antepasados, de los creadores y de los fundadores. Son ellos quienes deben estar aquí presentes en una obra llamada a vivir y en la que se afirma, con toda su fuerza, la renovación de la creación originaria"[236].

El resurgimiento de los griegos es obra de los alemanes y este renacimiento "no hubiese sido posible si el espíritu alemán no hubiese estado apoyado de nuevo por la vida del mundo. Este retorno a los antiguos significa necesariamente la creación de un hombre nuevo. El hombre nuevo, tras amargas decepciones, ha conseguido escuchar una vez más la llamada del origen creador. Si tenemos el coraje de ver en esta tendencia de la filosofía el comienzo de un movimiento más amplio y más poderoso, nos sentimos entonces obligados a considerar la medida del hecho: un destino de casi dos siglos nos separa de la última expansión del humanismo"[237].

Pese a la distancia que separaba al *Amt Rosenberg* de W.F. Otto,[238] un funcionario de Rosenberg, el doctor W. Erxleben, acogió calurosamente la aparición del primer volumen en la *Bücherkunde Monatshefte für das deutsche Schrifttum*, publicación oficial dingida por Hans Hagenmeyer, director del departamento del *Führer* encargado del control de la educación política y pedagógica del partido[239]. El libro editado por Grassi es presentado elogiosamente: "Obra colectiva de sabios alemanes e italianos, es un signo

de la fuerza histórica de dos potencias que luchan, en plena guerra, por encontrar su camino en su propio pasado histórico [...]. Los artículos se fundan sobre la conciencia de que las revoluciones que atraviesan los pueblos alemán e italiano son el punto de partida hacia nuevos caminos en pos de la tradición espiritual de nuestros pueblos".

Erxleben subraya que el artículo de Ernesto Grassi ("Los comienzos del pensamiento moderno. La pasión y la experiencia de lo originario") es el que muestra con mayor fuerza el origen del movimiento espiritual italiano a partir del Renacimiento y el que establece más claramente la especificidad del desarrollo espiritual de Italia en relación con Alemania.

El *Anuario* de Grassi recibió, asimismo, una acogida calurosa del órgano de la *Deutsche Akademie*,[240] que dependía directamente del Ministerio de Goebbels. F. Dirlmeier, encargado de la reseña, hizo un elogio de la obra: "Un encuentro en lo nórdico y lo mediterráneo [...]. Quien lee el libro en 1941 puede ver, bajo su forma plástica y monumental, el cosmos europeo en lucha contra el caos. Toma confianza y adquiere la certidumbre de que en el centro de este cosmos existen fuerzas que garantizan la victoria de las armas y la del espíritu".

La recopilación de documentos sobre el segundo volumen del *Anuario* de Ernesto Grassi demuestra que pertenece nuevamente a Martin Heidegger la responsabilidad de romper la armonía existente entre las opiniones del Ministerio de Goebbels y del *Amt Rosenberg:* el doctor Erxleben le informó, en una carta del 17 de junio de 1942, al doctor Lutz, del Ministerio de Propaganda, que el *Amt Rosenberg* se oponía a que el trabajo de Heidegger figurara en el segundo volumen. El Ministerio de Goebbels, en cambio,

era favorable a ello. Sólo sugería cambiar una frase en el artículo de Heidegger, lo cual no satisfacía al *Amt Rosenberg*.

En contradicción con su propia reseña del libro de Grassi, Rosenberg dice en su carta:

"Pienso que el profesor Grassi debería renunciar a la contribución de Heidegger. La posición de Heidegger sobre el importante problema del humanismo contribuye a convalidar las pretensiones, que hoy se hacen desde el lado italiano, de hacerse valer ante los ojos de la ciencia alemana. Al afirmar que, en lo esencial, el humanismo puede ser comprendido indiferentemente tanto desde un punto de vista político como teológico cristiano, Heidegger se enfrenta a la posición defendida hace poco por el camarada Brachmann en las *NS-Monatshefte*. Esa posición sostiene claramente que para nosotros, en Alemania, el humanismo contemporáneo ha dejado de existir y que a él oponemos el humanismo político. Defendemos explícitamente esta posición. En el estado actual de la discusión, la tendencia de Heidegger en el sentido de apoyar los esfuerzos de Grassi para hacer revivir un humanismo contemporáneo en el mundo espiritual alemán, engendrará confusión.

"Nos parece que eliminando esta frase del texto no se modifica la tendencia del artículo de Heidegger. Pese al respeto que sentimos por la importancia científica de Heidegger, no podemos ser favorables a la aparición de su artículo en el *Anuario* de Grassi".

En ese momento de la discusión hay una intervención sorprendente. En un memorándum interno del *Amt Rosenberg* del 3 de julio de 1942, se puede leer: "El doctor Lutz, del Ministerio de Propaganda, ha hecho saber, por teléfono, que el *Anuario* de Grassi aparecerá con el artículo de Heidegger. El embajador italiano, Alfieri, por petición del

*Duce*, se ha dirigido personalmente al doctor Goebbels y ha obtenido la aprobación integral del *Anuario*. El doctor Lutz teniendo en cuenta nuestra opinión, ha tomado disposiciones para que la prensa se abstenga de todo comentario sobre el artículo de Heidegger. El doctor Lutz también nos ha informado de que existe un proyecto de edición de las obras completas de Heidegger en italiano. Les tendremos informados sobre este asunto en el futuro".

Para comprender en qué contexto tuvieron lugar estos acontecimientos, recordemos lo que fueron las relaciones entre los dirigentes fascistas y Goebbels; más adelante explicaremos los vínculos de Heidegger con el gobierno de Mussolini y la influencia, indirecta, de este último sobre el Ministerio de Goebbels.

Un pasaje del diario político de Goebbels ilustra claramente las relaciones entre las fascistas italianos y el Reich:

"El sábado 31 de enero de 1942, a mediodía, participo en una recepción dada por el *Führer* en honor de la delegación del partido italiano, llegada a Berlín para festejar el aniversario de la toma del poder [...]. Tuve ocasión de hablar en detalle con estos señores. Forman una soberbia élite dirigente y son totalmente comparables a nuestros mejores *Gauleiter*. No había uno solo entre ellos que no fuese un entusiasta del Eje. Por lo que parece, Mussolini poco a poco ha ido eliminando de la dirección del partido a todos los elementos que, tácitamente, intentaban oponerse a su conducción. En cualquier caso, los italianos me han hecho la mejor de las impresiones". A esta opinión se añadieron los contactos que el propio Grassi mantenía con la dirección del partido fascista italiano. Su hombre de confianza era Giuseppe Bottai, entonces ministro de Educación

de gobierno Mussolini y autor de uno de los artículos que aparecerían en el segundo volumen del *Anuario*[241]. Bottai era uno de los jefes de fila del movimiento fascista. Según la Enciclopedia Italiana Trecanni,[242] Bottai se adhirió muy pronto al Movimiento Futurista y fue uno de los fundadores de los *Fasci italiani di combattimento* (1919). Jefe político militar del partido, dirigió una de las tres columnas de Mussolini que marcharon sobre Roma. Sus proclamas han sido recopiladas en su obra *Pagine di Critica fascista*[243]. Fue teniente general de la milicia voluntaria para la seguridad nacional y fundó el diario *L'Epoca*. A partir de 1923, editó *Critica Fascista* y colaboró con Mussolini en la creación del Ministerio de las Corporaciones, pilar de la construcción del Estado fascista.

Bottai fue igualmente el autor del Estatuto Fascista del Trabajo, la *Carta del Lavoro* (1927). En 1930 ocupó la cátedra de Doctrina de Política Corporativista, en la Universidad de Pisa. En 1932 dejó el Ministerio de Trabajo para convertirse en gobernador de Roma. En 1936 fue ministro de Educación y Cultura. Con el tiempo se convirtió en el más importante especialista en cuestiones de corporativismo.

De su abundante obra pueden citarse *Il Fascismo e l'ltalia Nuova*, Roma, 1923; *Mussolini Construttore d'Impero*, Mantua, 1923; *L'Ordinamento corporativo italiano*, Roma, 1927; *Sviluppi dell'idea corporativa nella legislazione internazionale*, Livorno, 1928; *La construzione corporativa e il Ministero delle Corporazioni*, Milán, 1929; *La Carta Internazionale del Lavoro e la Carta Italiana*, Milán, 1929; *Politica e scienza economica nella concezione corporativa*, Roma, 1930; *La Corporazione nella polemica scientifica*. En alemán publicó *Der Korporatlve Staat in*

*Italien*, editado por la *Petrarca Haus* de Colonia (1933). Cuando trabajaba en el Ministerio de Educación y Cultura publicó documentos políticos fundamentales, como la constitución fascista de las escuelas italianas, la *Carta della Scuola*. Su obra esencial sobre la reforma fascista de la educación se tradujo en la serie editada por el *Institut Kaiser-Wilhelm* (Roma/Viena, 1939), con el título *Die grundlegenden Ideen der italienischen Schulreform* (cuaderno 11). También se publicaron en esa serie los trabajos del mayor especialista alemán en higiene racial, Eugen Fischer, traducidos al italiano. Más tarde se añadió la *Carta della Scuola* (*Das neue faschistische Schulstatut*).

Después de la invasión de Abisinia por parte de Italia (1935-1936), Giuseppe Bottai fue nombrado primer gobernador de Addis Abeba. Reunió sus recuerdos de esa época en su *Quaderno Affricano*, diario de guerra de la invasión, publicado en Florencia en 1940 y traducido al alemán poco después con un prólogo del ministro de Educación Bernhard Rust (Berlín, 1940). Rust escribe que su vinculación con Bottai "no se ha debido únicamente a los vínculos estrechos que se crean entre dos hombres que dirigen y administran de forma similar dos países unidos por la guerra", sino también a sus cualidades de soldado. De su diario surge que, como es un verdadero hombre, no se propone ser más que un "camarada entre los camaradas, un combatiente entre los combatientes en la lucha por un objetivo común".

Al escribir el prólogo, Rust tenía, por cierto, presentes algunos pasajes del diario de Bottai:

"Me siento al volante del camión y desciendo a la ciudad, cuya dirección civil debo asumir mañana. Ha caído ya la noche. Aquí y allá, unas veces próximas y otras veces lejanas, se oyen las explosiones de las granadas. Los faros

del vehículo son una cámara que filma las casas en ruinas, las calles destruidas, los cadáveres en las aceras, cadáveres hinchados por la lluvia. Sombras blancas entran en las casas en ruinas y desaparecen. Son los ladrones que cumplen la última orden dada por el Negus antes de huir: robar y destruir. Mañana restableceremos el orden en esta ciudad destruida. En el nombre de Italia y de Roma"[244].

En el artículo de Bottai aparecido en el *Anuario* de Grassi también se puede leer: "En el año 154, Aelio Aristides decía ya que la palabra *romano* no designaba un linaje, sino que definía un privilegio, así como *imperium romanum* no tenía solamente un sentido político sino un sentido mucho más amplio y universal: era el reflejo de un tipo de educación (*Zucht*) al que todo el mundo estaba sometido. Triunfante en las armas, sabio en su manera de imponerse, el romano construye y habita el lugar que acaba de conquistar. Hace renacer la vida allí donde la espada la ha aniquilado. *Ubicumque vicit Romanus habitat*"[245].

Si he insistido tanto en este punto sobre la descripción de la personalidad política de Bottai, es porque se trata de una de las figuras clave del momento que analizamos.

La otra personalidad importante es Ernesto Grassi. Sus contactos personales y políticos con el ministro de Mussolini eran tan estrechos que lo llevaron a escribir el prólogo del libro de Bottai *Defensa del humanismo. Las bases espirituales de los nuevos estudios en Italia*, publicado en Berlín en 1941 con el título *Verteidigung des Humanismus. Die geistigen Grundlagen der neuen Studien in Italien.* Revelando el fondo de su humanismo, Ernesto Grassi escribe en el prólogo:[246]

"Creemos que el mensaje de este libro tiene una importancia decisiva para el porvenir. No es la expresión de dos

diferentes actitudes de la tradición italiana. Conlleva las premisas de la gran reforma de los estudios en Italia, que debe entrañar la *Carta della Scuola*; el autor de este libro ha tenido el coraje de dar una nueva vida al concepto de humanismo, concepto que había perdido toda vigencia"[247].

Tal es, pues, el contexto ideológico de la época en que los editores proyectaban incluir el trabajo de Heidegger en el *Anuario*.

Podemos medir así el alcance de las objeciones del *Amt Rosenberg*. Cabe señalar que Ernesto Grassi habia iniciado su carrera de docente en Friburgo, como lector de Lengua Italiana[248]. En 1932 dedicó a Heidegger su obra *Il problema della metafisica platonica*,[249] agradeciéndole el haberle abierto las puertas de la Antigüedad. Su segunda obra, *Dell'Apparire e dell'Essere*,[250] muestra su dependencia de Heidegger ("el acontecimiento último de la filosofía alemana")[251]. Según el *Kürschners Lexikon* (1961), Ernesto Grassi era igualmente, en 1933, profesor en la Universidad de Milán. Y según la revista *Minerva* (1934), era lector de Lengua Italiana en Friburgo, y ese mismo año recibió el premio anual de la Academia Italiana. El *Kürschners Lexikon* agrega que Grassi había obtenido la habilitación en 1935 en Roma, y que seguidamente se convirtió en profesor en Pavia. En 1937 fue nombrado profesor honorario en la Universidad de Friburgo y en 1938 en la Universidad de Berlín, donde trabajó desde 1937. En la revista *Minerva* de 1938 aparece citado como miembro de las facultades de filosofía de Friburgo y de Berlín, lector de Lengua Italiana y autor de un curso sobre "La filosofía italiana y sus relaciones con la filosofía alemana". Figura en la misma época como profesor del *Istituto Magistrale*

de Pavia. Después de la Segunda guerra mundial, en la década del 50, fue profesor de filosofía en la Universidad de Chile.

Su obra *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philozophie*[252] es claramente un trabajo de epígono. A pesar de que, según Martin Heidegger, en esa época estaba prohibido mencionar su nombre, el editor escribe en el prefacio a la obra de Grassi que es "una interpretación fundada sobre los escritos de Heidegger y una nueva interpretación de Platón". El libro de Grassi fue subvencionado directamente por el Ministerio de Educación y Ciencia del Reich, a través de una contribución considerable a la editorial Beck'schen Verlagsbuchhandlung, que lo publicó pese a los informes desfavorables de Hans Heyse y Alfred Bäumler[253].

Completemos entonces el cuadro: Dino Odoardo Alfieri, embajador italiano en Berlín, desde 1940 a 1943, había intercedido por orden del *Duce* en favor de Heidegger ante Goebbels. En 1936 era, además, ministro de Propaganda en el mismo gabinete que Bottai, entonces ministro de Educación de Mussolini[254].

Pese a la determinación del *Amt Rosenberg* de impedir la publicación del artículo de Heidegger y bloquear su difusión, los hechos adquirieron un sesgo diferente. El doctor Wilhelm Brachmann, a quien hacía alusión Erxleben en su carta, presentó el *Anuario* de Grassi y el artículo de Heidegger en la más importante revista filosófica alemana, los *Kant-Studien*[255]. Esa revista era editada por la *Kant-Gesellschaft*, que Hans Heyse dirigía de conformidad con la línea adoptada por esa sociedad desde 1934. En su artículo "El humanismo contemporáneo",[256] Brachmann presenta

el *Anuario* de Grassi como la expresión de un grupo de partidarios de la filosofía de Heidegger:

"Este humanismo, ligado al problema de la palabra, se fundamenta no en Stefan George, como podríamos pensar a primera vista, sino en la filosofía existencial de inspiración heideggeriana, tal como lo muestra la contribución de Grassi"[257].

Brachmann aborda la discusión del humanismo heideggeriano distinguiendo un humanismo político fundado sobre el concepto de raza y otro humanismo fundado sobre la tradición espiritual y sobre el lenguaje[258]. Para Brachmann estas dos formas de humanismo se insertan en la orientación histórica adoptada por Italia y Alemania desde finales de la Primera guerra mundial. El tono de Brachmann es particularmente mesurado, al contrario de lo que afirma Heidegger en 1945: reconoce en la corriente representada por Heidegger y Grassi, en su tradición espiritual fascista, una concepción del mundo del todo respetable respecto del universo italiano, concepción que se comprende a partir del humanismo renaciente.

Brachmann resume el artículo de Heidegger con exactitud, cuidado y talento, y su crítica se centra en las cuestiones de interpretación que Heidegger deja abiertas[259].

Brachmann, colaborador permanente de la *NS-Monatshefte*, revista del *Amt Rosenberg*, no se plegó a la decisión tomada por este último de dejar pasar en silencio el texto de Heidegger. Su artículo está escrito en términos sopesados y dentro del espíritu de solidaridad que suponen posiciones fascistas divergentes pero, en el fondo, uniformes. Estos hechos dan la medida de la intervención de Mussolini en favor del grupo formado alrededor de Heidegger y de Grassi. Wilhelm Brachmann al principio se

definía partidario de la teología evangélica y había sido pastor evangélico de 1926 a 1929. Fue reclutado por el *Amt Rosenberg* en 1937 y Alfred Rosenberg le encargó la edición de un estudio sobre "la religión alemana en el pasado y en el presente". En el *currículum* remitido por él a la organización del NSDAP, describe su evolución de la teología protestante al nacionalsocialismo y subraya la importancia que ejerció sobre su formación la filosofía de Martin Heidegger[260].

El texto de Martin Heidegger sobre Platón se inscribe en el marco de lo que he llamado su "relativización" del nacionalsocialismo. Heidegger consideraba ese texto contrario a la tradición platónica, para la cual la verdad es una adecuación con el *ens*, y contrario también a una línea filosófica que desembocaba en la afirmación del ser de los valores. Atacaba, pues, la versión desviacionista representada sobre todo por Rosenberg, y exigía al mismo tiempo una base nueva para pensar el sentido del momento político. En efecto, el proceso histórico en el que se situaban los *valores* tales como el "ser" y el "ente" era, para Heidegger, un proceso al que Nietzsche había puesto fin. La reacción del *NS-Monatshefte*, órgano oficial del *Amt Rosenberg*, podía explicarse así. Pero el *Amt Rosenberg* no era lo suficientemente fuerte como para imponerse al grupo de presión que actuaba en favor de Heidegger ante el Ministerio de Goebbels, y a este último incumbía la responsabilidad de dar la autorización necesaria para tales obras.

## HÖLDERLIN

De acuerdo con sus escritos acerca de Hölderlin, publicados al final de la Segunda guerra mundial, la "relativización"

heideggeriana del nacionalsocialismo en el fondo operaba con criterios no heterodoxos.

Ya las lecciones sobre Nietzsche habían dejado en evidencia que la "era de la metafísica", a la cual éste había puesto fin, sólo era superable desde el ámbito de pensamiento abierto por Hölderlin al restablecer el vínculo entre griegos y alemanes e imponer a éstos la urgencia de desarrollarlo. El "regreso" a Hölderlin para Heidegger no era, entonces, sino el renovado intento de vivificar la "esencia alemana" con su propia fuerza, original, superior. Sólo en ese ámbito era posible, según Heidegger, replantear la cuestión del "ser".

El contexto histórico y editorial en el cual Heidegger publicó su escrito *Andenken* queda definido ante todo por los esfuerzos de las autoridades nazis por utilizar a Hölderlin para su propaganda y agitación cultural. El centenario de su muerte (1943) sirvió como motivo concreto para realizar una campaña que, en todo el Reich, promovió más de trescientos actos festivos[261]. El centro espiritual de estas celebraciones fue, naturalmente, Tubinga. A la fundación, o renovación, de la Sociedad-Hölderlin, cuyo protectorado fue asumido por Goebbels,[262] se sumó la iniciativa de editar nuevamente sus obras en Stuttgart[263]. El día en que se conmemoraba su muerte la tumba del poeta quedó cubierta por innumerables coronas entre las que se destacaba la de Adolf Hitler[264].

El trabajo de Martin Heidegger fue incluido en un tomo cuya publicación formaba parte de ese conjunto de homenajes. Editado por Paul Kluckhohn en 1943 (segunda edición en 1944), su publicación fue financiada por la Universidad de Tubinga y la administración de la ciudad. En la introducción, Kluckhohn escribe: "La lucha espiritual

contra el siglo XIX, llevada a cabo en transformaciones y revoluciones de las concepciones del mundo, de las ciencias y el arte, hizo que los jóvenes se acordasen nuevamente de él. Para el movimiento juvenil, Hölderlin se convirtió en el poeta capaz de dar a más de un joven una actitud nueva ante la vida y la muerte en medio de las conmociones de la Primera guerra mundial [...]. La gran revolución política que comenzó con la guerra ha puesto en un lugar de honor la obra de Hölderlin. Su extraordinaria importancia ha sido percibida por los mejores hombres del pueblo alemán y su influencia viva no es igualada ahora por ningún otro poeta. También en la Segunda guerra mundial, en medio de la cual hoy debemos luchar, él es —nuevamente y en mayor medida que en la Primera guerra— para muchos combatientes una fuente de fuerza espiritual, un apoyo interior y un genio que los bendice [...]. Por eso es que el centenario de su muerte, cuando nos encontramos en medio de duros combates, no pasará inadvertido"[265]. En el mismo sentido escribía el poeta Josef Weinheber en su introducción al tomo: "Tú intuiste qué es para nosotros la Patria/ es el Occidente/ Tú lo asumiste por completo/ Apolo o Cristo/ tú sentiste lo que necesitábamos/ De nuevo es Revolución, porque tú nos conduces./ Alemán es el tiempo./ Y ningún tiempo fue tan alemán como éste./ Condúcenos, genio/ escucha cómo los que caen/ dirigen hacia ti, Héroe, sus gritos de júbilo"[266]. Weinheber era uno de los colaboradores más importantes de *Innere Reich,* la revista en que Heidegger había publicado su conferencia sobre Hölderlin y la esencia de la poesía en 1937[267]. Otro colaborador en el tomo de Kluckhohn fue Wilhelm Böhm ("So dacht'ich. Nächstens mehr. Die Ganzheit des Hyperionroman"), para quien "sólo con el

nacionalsocialismo se garantiza que el mito popular de Hölderlin devenga también realidad política"[268]. Kurt Hildebrandt escribió sobre la concepción del mundo en Goethe y Hölderlin ("Hyperion/Empedokles"). Para Hildebrandt, Hölderlin era "la realización de la esencia del pueblo alemán y del *Führerprinzip*, el profeta y creador de una nueva religión alemana"[269].

P. Böckmann, quien tambien colaboró en el homenaje, era uno de los más notorios defensores de la interpretación belicista y ultranacionalista de la obra de Hölderlin[270].

El texto de Martin Heidegger lleva por título el nombre de un poema de Hölderlin: *Andenken*. La connotación que hace referencia a "memoria" y "recuerdo" es superada por Heidegger al vincularla a la "patria". El recuerdo de la patria es entendido como un acto de recuperación espiritual del "programa" que Hölderlin habría propuesto a los alemanes: "descubrir la ley de su esencia". Al sacralizar su objeto, el discurso heideggeriano deviene, más que narración de un mito, liturgia recreadora de la posibilidad del "Mito". La dinámica del "recuerdo" es así la de un viaje a la lejanía para, desde ella, entender la patria y restituirla a su mismidad. Sujetos del viaje son "los poetas de Germania", "los hombres alemanes", "los poetas venideros de Germania"[271]. Los añadidos que Heidegger hace al texto original dejan ver con toda claridad su intención ideológica. Componiendo una suerte de mosaico, hace partir a "los poetas venideros de Germania", en dirección a lo extraño: llegan y pasan por Francia[272] y al ahondarse en la lejanía,[273] llegan a "la fuente". Contra lo que se podría pensar, esa fuente no es, para Heidegger, Grecia[274] sino precisamente aquella que los nacionalsocialistas consideraban como cuna de la raza aria: la India.

"¿No llegan ellos justamente en la mayor lejanía de la patria a estar más cerca que nunca de lo propio? ¿No llegan ellos allí donde viven los indios, al lugar donde el viaje a la colonia se vuelve retorno a la fuente? ¿Puede el pensamiento que dirige su viaje dejar de pensar en la patria? [...] En el Indo está el retorno a Germania [...]. El espíritu torrencial del Indo ha hecho hogareña la patria originaria de los padres y ha fundado el habitar primero. En el ámbito de ese torrente deben los hombres viajeros vivir lo propio de sus padres a fin de que, al volver al hogar, ellos sean más sabios, a fin de que saluden a los padres en lo suyo originario y les agradezcan el cuidado que han tenido para con el origen que ellos llevan a plenitud en la patria alemana"[275].

Aun cuando sea ése el origen, en el eje Hélade-Germania cabe buscar el nuevo pnncipio en tanto articulado y articulable en pensamiento y poesía. Los términos del diálogo trascendental los habría fijado Hölderlin al escribir en una carta, "que nada es más difícil que hacer un uso libre de lo nacional. Y, como yo creo, la claridad de la expresión es para nosotros algo tan natural como el fuego del cielo para los griegos. Pero lo propio debe ser tan bien aprendido como lo extraño. Por eso los griegos nos son insustituibles"[276]. Esa necesidad rige para ambos: los griegos deben aspirar a la claridad de la exposición, porque sólo con ello pueden traer el fuego al centro de su existencia, "fundar y construir la *polis* como lugar determinado por lo sagrado. Porque es la *polis* lo que determina 'lo político'. Éste, en tanto consecuencia, no podrá jamás decidir sobre su propio fundamento, sobre la *polis* misma y su fundación. Lo *natural* de los alemanes es, en cambio, la claridad de la exposición. El poder concebir, preformar un proyecto, instituir las armazones y los engastes, disponer los

bastidores y los anaqueles, dividir y clasificar es lo que los seduce"[277]. Pero esa virtualidad suya no la realizarán verdaderamente hasta que sientan la urgencia de "concebir lo inconcebible y mantener en pie su orden ante lo inconcebible [...]. Es allí donde se verán urgidos a hacer uso de lo suyo propio"[278]. Por eso, piensa Heidegger, "en la era de los alemanes" la tendencia fundamental debe ser la de poder articular la Historia, precisamente porque ésa es su debilidad[279].

Será entonces sustituyendo el fundamento biológico y racista postulado por el desviacionismo inframetafísico, la manera en que Heidegger encontrará otro elemento como lo "natural" de los alemanes, sin alterar la pretensión común y genérica de afirmar "metafísicamente" una base radicalmente discriminatoria:

"Lo *natural* de un pueblo histórico es inmediata y verdaderamente naturaleza, esto es, fundamento esencial, cuando lo natural deviene lo histórico de su naturaleza. Para ello la historia del Pueblo debe encontrarse a sí misma en lo suyo propio y habitar allí"[280].

Heidegger concede entonces al "pueblo metafísico" la posibilidad de batir todos los *records*:

"Por eso podría ser también que alguna vez los alemanes suponiendo que aprendan a usar en libertad lo suyo y se apropien de lo que les es extraño, superen lo propio de los griegos (el "fuego del cielo") en la medida en que devengan más abiertos y su mirada se abra a la luminosidad. Podría ser que de allí surja un hogar y un cabildo para lo sagrado con el cual los templos griegos no podrían competir"[281].

Con su transustanciación de Hölderlin en un "*Führer* del espíritu" y de la patria en un lugar sacralizado,

Heidegger no está, como afirma Minder,[282] abandonando lo político, sino trasponiéndolo a un ámbito que él considera como políticamente decisivo *porque* es espiritual.

En consonancia con el ensayo publicado en el volumen editado por Kluckhohn, Martin Heidegger leyó una conferencia en la Universidad de Friburgo: "La llegada a la patria. A los paisanos", también en el contexto de las celebraciones del centenario de la muerte de Hölderlin. La simetría consiste en que mientras *Andenken* narra el viaje de los "futuros poetas de Germania" a las fuentes arias para desde allí entender la patria, *Heimkunft* tematiza la vuelta a la patria, la vida en ella y su encuentro con "los suyos". Este texto, leído por Heidegger durante la guerra, se destaca sobre todo porque comunica un sentimiento de paz y alegría, la vivencia de que la existencia sólo puede encontrarse a sí misma en la patria local y en convivencia con los suyos. Respondiendo implícitamente a quienes querían ver en su filosofía una reflexión nihilista, nacida de la angustia y de la nada, Heidegger, en diálogo con su paisano Hölderlin, parece haber llegado tras un largo proceso a un punto de desarrollo existencial y sistemático en el que es posible la alegría. El paralelismo de Hölderlin con su propia persona es puesto en claro desde el inicio: "Ya el nombre de este poema de Hölderlin habla del retorno a la patria. Al suelo de la patria y al encuentro con los suyos. El poema narra un viaje a Lindau desde 'los sombríos Alpes' a través del lago. El maestro Hölderlin había viajado a principios de 1801 desde Hauptwyl (Constanza) hasta su patria suaba a través del Bodensee"[283]. Pero haber llegado a la patria no significa haberla asido en su esencia. El que ha llegado sigue siendo alguien que busca. En una corrección al texto original, Hölderlin fue más explícito: "El tesoro, lo alemán

[...] aún no ha sido encontrado"[284]. Lo que la patria es está allí, cercano, pero no ha sido todavía encontrado en el sentido de haberse hecho historia explícita. Ello es así "porque los que en la patria se afanan" aún no están en condiciones de tomar posesión real de lo más propio de la patria, "lo alemán"[285]. La patria es para el poeta lo luminoso, lo que da alegría. Ella es lo que crea espacio, alumbra y reúne, creando el espacio en que el pueblo hace su historia, "su Casa". El poeta llama a quienes son capaces de entender la patria como el origen de la alegría: los "Ángeles de la Casa". "El Año" es el tiempo de "la Casa", el fondo desde el cual las cosas florecen y se cierran. "La tierra" es el primer "Ángel de la Casa", la luz que alegra es el primer "Ángel del Año". Los "Ángeles de la Tierra y de la luz" y el "Ángel del Año" son quienes saludan a la "Casa Patria", iluminándola y haciéndola surgir en la luz y en el tiempo[286]. Suabia es la madre, ella vive en la cercanía del fuego que da luz y calor, y alrededor del fuego está el taller artesanal en que se construye —en silencio— lo que ha sido decidido. "Es la patria misma lo que vive cerca. Suabia, la voz de la madre, indica cuál es la esencia del país paterno (*Vaterland*). En la cercanía al origen se funda la vecindad a la mayor alegría. Lo más propio y lo mejor de la patria descansa allí, en esta cercanía al origen y en ninguna otra parte. Por eso la lealtad es lo propio de esta patria"[287]. La cercanía al origen muestra a éste como "el misterio" y el misterio no es explicable en el análisis, sino en el acto que lo resguarda: "El tesoro, lo alemán, guarda su misterio. Resguardar el tesoro es hacer una poesía que acerque a la patria y su misterio"[288]. El poema *Heimkunft* no habla entonces "sobre" la patria, sino que es la vuelta misma a ella porque "su palabra resuena como

una campana en la lengua de los alemanes"[289]. La palabra saluda a los alemanes como aquello que aún no aparece, pese a su cercanía[290]. Pero en la misma época en que Hölderlin cantaba a la luz y a la alegría fundada en la patria, tradujo también las tragedias de Sófocles para indicar cómo debía ser cantado el "Canto de lo Alemán". Hölderlin descubre así que su canto sólo lo pueden escuchar "los padres de nuestros príncipes" y "los ángeles de la Patria Sagrada",[291] y, al mismo tiempo, que la tristeza no es otra cosa que "la alegría que espera su hora", que "la alegría aún vacila"[292]. Lo sagrado aparece entonces, pero "el dios" permanece ausente, y por eso no irrumpen "los nombres sagrados", las palabras adecuadas. Frente a ello no cabe construir un nuevo dios o llamar a los dioses olvidados. Con ello no se remediaría la verdadera ausencia del "dios". El poeta sólo puede esperar y preparar el espacio en que ese "dios" llegará[293]. Esto es lo que deben advertir "los otros", "los suyos". Escuchar a través del poeta la cercanía de la Patria Sagrada que todavía no les pertenece[294]. Entonces podrán convertirse en camaradas del poeta[295] quienes pueden entregar sus vidas en sacrificio por la patria[296]. "Esta vuelta a la patria es el futuro de la esencia histórica de los alemanes. Ellos son el pueblo del Pensar y de la Poesía. Ellos deben ahora ser pensadores para que la palabra de la Poesía pueda ser perceptible"[297]. Así es como ellos pueden "ayudar"" al poeta[298].

## AMÉRICA, LA NUEVA Y MÁS DECISIVA BASURA DEL ESPÍRITU. ALEMANIA Y EL MÁS ALTO SENTIDO DE LA GUERRA

Llegados a este punto, Heidegger y su filosofía fueron absolutamente consecuentes al desarrollar toda una campaña

de apoyo a la guerra de invasión que el Reich desencadenó en Europa, y a poco andar en varios frentes, con la violencia más inaudita hasta entonces. El frente interno, por otra parte, se articulaba preparando el exterminio de millones de seres humanos, encarcelados o internados entretanto en los campos de concentración. La persecución cruel y masiva era ya un espectáculo desde 1938, con la quema de las sinagogas y la persecusión reglamentada de profesionales y trabajadores judíos en todos los niveles y en todos los lugares del Reich en expansión. En ese conjunto hay que situar precisamente el texto en que Heidegger toma posición respecto a la guerra en un momento en que ya se comienza a entrever la hecatombe final:

> Debe saberse que este pueblo histórico, si se trata de "vencer", ya ha vencido y es invencible si es el pueblo de los poetas y los pensadores, si permanece fiel a su esencia y mientras no caiga en la terrible y siempre amanazante desviación de su esencia y se tranforme en víctima del desconocimiento de su esencia[299].

El radicalismo de Martin Heidegger era conocido. Poco tiempo antes de haber pronunciado estas frases había intentado que la universidad de Friburgo restableciera la disposición por él promulgada de la obligatoriedad del saludo nazi en todas las actividades universitarias, entretanto derogado. Al fracasar en su próposito, Heidegger continuó iniciando y terminando él solo sus lecciones con el saludo partidario. Filosóficamente hablando, este texto incluye la doble dirección espiritual que en tensión permanente caracteriza el pensamiento heideggeriano (y también

su biografía política): por un lado, una agresividad activa inaudita que le lleva a declarar absolutamente invencible a la instancia sacralizada que es el pueblo alemán en combate; por otro, la debilidad inconmensurable de una esencia propia que vive en peligro constante ante la amenaza permanente de perderse del todo y, por eso, de ser siempre potencialmente *víctima* de sí misma. Al confluir en un mismo momento histórico se da una situación en la que se siente cercado, de pánico sin límites al que no cabe sino responder con la guerra total. Pero tampoco planteada en estos términos es otra cosa que un movimiento centrífugo febrilmente expansivo que de un modo u otro *sabe* que trae sobre sí el exterminio. En medio de esta situación de extrema ansiedad existencial se van a seguir produciendo mutaciones muy sutiles, que la crítica hasta ahora no ha tomado en cuenta. En las lecciones de 1935 Heidegger había declarado al centro, al pueblo metafísico, el más amenazado, situado en medio de una tenaza bien caracterizada. América por un lado, Rusia por el otro, y los desviacionistas —los nazis vulgares— desde dentro, eran los agentes de un drama de agresión que había convertido al mundo en un lugar de espanto, dominado tendencialmente por lo demoníaco. Después de haber escrito en los *Beiträge* que lo único digno que podía hacer un mundo sin raíces, fascinado por la construcción de lo gigantesco, era exterminarse, en las lecciones del período de la guerra va a precisar mucho más la caracterización de lo que constituye la tenaza. En el fondo la mayor amenaza la constituye la pérdidad de la identidad, esto es de eso que me hace a mí mismo lo que soy, excluyendo a todo otro. El fundamento puede ser la sangre, el espíritu, la raza o las raíces. Esta negación de la identidad tiene un lugar histórico

propio. El que ha convertido este desarraigo de los pueblos que lo formaron como inmenso experimento histórico en la norma, es, para Heidegger, el lugar sin raíces por excelencia: América. El antiamericanismo de Heidegger se diferencia cualitativamente del que ya desde el siglo XIX se difundió por toda Europa, dando origen hasta a una coalición de izquierdas y derechas, supranacional, en un continente en permanente tensión y reyerta, y aglutinando en su interior a conservadores y progresistas. Este fenómeno, admirablemente caracterizado y analizado por la filósofa italiana Michela Nacci[300], está entre otras cosas fundado también en el escándalo de que América *sea* la confusión de razas y pueblos, la afirmación desafiante de la impureza racial, la negación de que la unidad del principio sea la condición de la convivencia, el progreso y el éxito histórico. El reemplazo de la idea de pueblo (etnia o raza) por la estructura de la nación en la que caben y progresan todos los nacidos y no los idénticos fue, y en parte sigue siendo, uno de los momentos de mayor repugnancia para cierto tipo relevante de conciencias ideológicas europeas.

Esta violencia contra la vigencia de lo múltiple se funda ciertamente en el mismo principio que hace posible y radical el antisemitismo. Porque el judío es visto como invasor y desintegrador de la pureza y univocidad sin la cual el pueblo se siente amenazado. La ostensible identificación de "lo americano" con "lo judío" no es pues sino una consecuencia de esta amalgama general. Desde hace ya tiempo se ha desencadenado en Alemania la llamada "polémica de los historiadores". Polarizados en torno a Ernst Nolte, todo un grupo de historiadores arriesga la hipótesis de que el nazismo no fue otra cosa que la única reacción posible ante el inminente peligro de la expansión comunista.

Nolte (que tampoco en esto presenta una base documental suficiente) ha llegado a formularlo en su provocadora tesis de que "no hubo Auschwitz sino porque hubo Gulag". Si se piensa que Nolte fue alumno de Martin Heidegger precisamente en los semestres en que el maestro leía los textos que comento, resulta sorprendente que en su estudio, y en sus escritos históricos, no haya registrado la extremadamente clara nueva interpretación heideggeriana del verdadero sentido de la guerra. En efecto, a esas alturas del tiempo histórico, Heidegger va a introducir una importantísima variante en la composición de la tenaza. El enemigo principal ya no va a ser en modo alguno el comunismo, sino precisamente el conglomerado esencialmente desarraigado que se llama América:

> El bolchevismo es sólo un engendro del americanismo. Esta es la forma verdaderamente peligrosa de la carencia de medida, porque aparece bajo la forma de lo burgués democrático y entremezclada con el cristianismo; y todo esto, en una atmósfera de la más decidida carencia de historia.

Este juicio tan violento fue pronunciado precisamente en una lección de 1942, decicada a Hölderlin[301] y recuerda al juicio lapidario de 1934 en el que los "negros" son rebajados a ser "seres sin historia". Si se recuerda lo que pensaban de "los negros" incluso sectores liberales europeos, pese a que entretanto el movimiento cultural y artístico europeo se había desarrollado a partir de un importante préstamo hecho por los africanos y los afroamericanos la frase de Martin Heidegger resulta plenamente comprensible, incluso en su ignorante arrogancia. Pero desde el punto de

vista del momento actual, hacia 1942, el desarraigo se mueve a otro nivel, a saber, no respecto a una tribu, sino a la mayor potencia política que conocía la humanidad y precisamente fuera de Europa. El discurso filosófico de Heidegger en su apelación a los estudiantes se transforma entonces en diatriba. La existencia histórica, concebida por Heidegger como la dinámica complementaria "agresión-víctima", es delineada en la primera forma para más tarde asumir la segunda parte de la estrategia:

> Hoy sabemos que el mundo anglosajón del americanismo está decidido a destruir Europa, esto es la patria, el inicio de Occidente. Pero lo inicial es indestructible. La incorporación de América a esta guerra planetaria no constituye su ingreso en la historia, sino que es el último acto americano de la carencia de historia y la autoaniquilación americanas. Lo es porque es un acto que rechaza lo inicial y es una decisión por lo que carece de inicio. El espíritu oculto de lo inicial en Occidente no tendrá para este proceso de autodestrucción ni siquiera una mirada de desprecio. Se limitará a esperar su propia hora estelar desde la serenidad que le da la paz de lo que tiene inicio[302].

A la época en que Heidegger pronunció estas palabras de agitación sucedió la era post-Stalingrado, y ésta exigía un lenguaje diferente. Si el texto anterior acentuaba la agresión y el más arrogante desprecio por lo plurirracial y pluricultural, lo "nuevo" a lo que no se le quiere conceder la oportunidad de formar también en el lejano futuro un conjunto humano, al menos hipotético, en el nuevo texto que presento se pondrán los acentos en el lado de la víctima

propiciatoria. El mensaje tras Stalingrado en absoluto va a contener un llamamiento a buscar la paz para proteger millones de vidas del todo inocentes, ni siquiera las de los niños-soldados alemanes enviados a la carnicería histórica en nombre del honor y el rango de la sangre. Es por el contrario un llamamiento explícito a asumir la muerte colectiva, a un darse muerte usando al enemigo como agente. Y en la hecatombe hacer que surja el adviento revanchista de una nueva oportunidad. O al menos a ganar "en el espíritu" una guerra que en el espacio y el tiempo estaba perdida desde el inicio. De una manera *análoga* (no unívoca ni monocausal) se estaba repitiendo entonces, después de transcurrido un enorme arco de tiempo histórico, una situación como la que Heidegger creyó ver cuando rendía su homenaje al estudiante-héroe Albert Leo Schlageter, enfrentado a los fusiles franceses que lo ejecutaban. Tampoco ahora Heidegger va a tener ni una sola palabra para aludir al gigantesco acto terrorista de los nazis y su ejército al invadir Europa "y mañana el mundo entero". Sólo tendrá adjetivos para transformar a su pueblo en víctima. Pero en una víctima que se prepara para ganar la guerra a otro nivel. Para Heidegger (y no sólo a estas alturas) la filosofía es la guerra con otras armas. Su contragolpe será, por eso, espiritual, porque rige invariablemente la verdad de que sólo en el espíritu se decide lo relevante:

> Sea lo que fuere y como fuere lo que va a caracterizar el destino externo de Occidente, aún no se ha producido la prueba mayor y propia de los alemanes, prueba a la que serán sometidos —contra su voluntad— por los que no saben [los ignorantes], para decidir si ellos [los alemanes], en armonía incluso por

> encima del desafío a la muerte contra la pequeñez espiritual del mundo moderno, están dispuestos a salvar lo inicial en resplandor invisible. El peligro en que se encuentra "el sagrado corazón de los pueblos de Occidente" no es la decadencia, sino que nosotros, confundidos, nos entreguemos a la voluntad de la modernidad y la hagamos incluso progresar. Para que esta tragedia no ocurra será necesario en los próximos decenios el concurso de los hombres de treinta a cuarenta años que han aprendido a pensar lo esencial[303].

Naturalmente, los conocedores han reservado también para estos exabruptos un rincón de ironía más o menos cáustica. En mi libro y en el de Hugo Ott se ha mostrado cómo la participación de Heidegger en la Primera guerra mundial se limitó a ser censor de la correspondencia que les llegaba a sus camaradas activos en el frente, una suerte por tanto de hermenéutica muy cotidiana, una formulación tal vez de la deconstrucción que muchos años más tarde sus libros iban a hacer posible. Tampoco olvidaré aquella ocasión en la que, al hablar de los filósofos y pensadores budistas zen y en especial de un personaje particularmente violento que estudiaba también en esos tiempos, Heidegger me dijo con un especialísimo entusiasmo: "¿Sabe usted, doctor Farías?, este señor, alumno mío, ha sido Kamikaze. Y vive sólo porque era muy corto de vista y nunca acertó a los barcos enemigos..." Esta anécdota, de la cual fueron testigos otros académicos, muestra un aspecto general del problema que en su época sólo pudo entender el genio de Charles Chaplin, y hoy el de Woody Allen. Pero al mismo tiempo se da otro momento terrible y que resulta absolutamente imposible de perdonar, porque los únicos

que podrían hacerlo fueron asesinados, es el llamamiento postrero de Martin Heidegger a la victoria total como única condición de la paz. No la paz que da el mundo, sino la paz del pueblo hacedor de destinos. Heidegger se hace perfectamente cargo de la situación objetiva, de lo terrible de la eclosión provocada, pero es por completo incapaz de pensar en términos de simple humanidad. Sólo lo grande y definitivo define lo humano, y por eso a la grandeza de la eclosión sólo cabe contestar con la grandeza total. No con la naturalidad del que vive sin más pretensiones que hacer vivible la vida, y *desde allí* dejar que, tal vez espontáneamente, surja algo que es grande porque todos nos alegramos de ello. En las antípodas de lo que Heidegger denomina "modernidad" estaba el llamamiento a una suerte de asalto al cuartel general. Pero un cuartel general en que se encontraba el maestro de muerte y no el multiplicador de la vida:

> El planeta está en llamas. La esencia del hombre se está deshaciendo. Sólo de los alemanes puede esperarse que tengan sentido histórico universal, siempre que encuentren y sepan preservar lo "alemán"[304].

## EL FIN DE LA GUERRA Y EL COMIENZO DEL PÓLEMOS

El diario friburgués *Badische Zeitung* del 14 de marzo de 1947 informaba que "en el marco de la depuración política, se ha decidido prohibir por decreto la enseñanza al filósofo profesor Martin Heidegger. El mismo no puede ejercer ninguna función en la universidad".

Este decreto era la continuación de un largo proceso en el marco de la desnazificación obligatoria de la Universidad de Friburgo acontecida después de la ocupación francesa, el 25 de abril de 1945. Las fuerzas de ocupación estaban convencidas de que la universidad había jugado un papel importante en la consolidación del nacionalsocialismo en la región. Sostenían que la desnazificación debía ser llevada hasta el final y rechazaron categóricamente a la universidad todo tipo de autonomía[305]. La universidad, de todos modos, consiguió dar cobijo a algunos docentes y protegerlos contra las expulsiones y los castigos decretados por el comandante francés[306].

Desde comienzos del mes de mayo, por decreto del gobierno militar, Martin Heidegger sufrió la confiscación de su casa, considerada como "casa del partido" y perteneciente a un "típico nazi"[307]. Pese a las protestas de Heidegger y de su esposa, el decreto no fue anulado y la familia Heidegger tuvo que compartir su casa con otra familia[308].

El responsable de reorganizar la universidad, designado por el gobierno militar, nombró como representantes a un grupo de tres personas: los profesores Constantin von Dietze, Gerhard Ritter y Adolf Lampe. Los tres acababan de ser liberados de la prisión de Berlín donde habían sido encarcelados tras los acontecimientos del 20 de julio de 1944 (el atentado contra Hitler). Los documentos legados por Adolf Lampe contienen numerosas informaciones sobre el proceso de Heidegger, pero lamentablemente no son accesibles a todos los investigadores.

Martin Heidegger compareció el 23 de julio de 1945 ante la comisión formada por estas tres personas, a la que se sumaron luego los profesores A. Allgeier y F. Oehlkers. La comisión, con la excepción de Adolf Lampe, fue

indulgente con el filósofo. En particular G. Ritter, quien tenía a Heidegger por un adversario del régimen nazi desde 1934 ("un adversario resuelto del nazismo")[309].

El informe sobre Heidegger fue terminado en septiembre de 1945[310]. En él se insiste en la incompatibilidad radical entre la doctrina nazi y la filosofía de Heidegger. Sin embargo, dada la responsabilidad de Heidegger en la consolidación del nazismo en el seno de la universidad, el informe acaba por proponer al senado universitario el retiro (*Emeritierung*) del filósofo aunque conservando su derecho a enseñar[311].

El senado debatió esta proposición el 17 de octubre de 1945 y resolvió solicitar del gobierno militar francés la reintegración de Heidegger (reconociendo de hecho su expulsión preliminar). Reclamó igualmente al Ministerio de Karlsruhe el pase a retiro de Heidegger, decisión que respondía a los votos de este último.

Heidegger tuvo que hacer una declaración (al comienzo del año 1946) en la que renunciaba expresamente a la enseñanza hasta la reorganización de la universidad[312].

Pese a todo, la sentencia del senado fue severa: retiro forzoso sin derecho a enseñar y prohibición de participar en todo acto público de la universidad[313]. El gobierno militar rechazó esta proposición y, agravando los cargos contra Heidegger, reclamó no el pase a retiro sino el beneficio de la pensión (*Pensionierung*)[314]. La universidad (y en particular la Facultad de Filosofía) parece haber intentado en vano que el gobierno militar modificara su posición[315].

Para comprender las razones de esta actitud habría que estudiar los archivos gubernamentales franceses así como los archivos de Heidegger, pero me ha sido imposible hacerlo hasta ahora.

Conviene revelar que, en el momento mismo en que estos acontecimientos tenían lugar en Friburgo, otras universidades alemanas disputaban por ofrecerle a Heidegger una cátedra de filosofía. La Universidad de Tubinga, en noviembre de 1945, organizó un concurso para cubrir la titularidad de la cátedra dejada vacante por Haering[316].

El 24 de noviembre de 1945 la facultad propuso a Martin Heidegger como cabeza de lista, por delante de Gerhard Krüger (Münster), pese a la fuerte oposición, por razones científicas y políticas, de los profesores Schönfeld, Dannenbauer, Kern y Kamke. Se pronunciaron a favor de Heidegger, Rudolf Stadelmann, Paul Kluckhohn, ambos nacionalsocialistas activos, y Romano Guardini.

Debido a la oposición obtenida, la facultad modificó su propuesta original y colocó en primer lugar a Nicolai Hartmann (Berlín), siguiendo por Heidegger, Heinrich Scholz y Gerhard Krüger.

La oposición contra Heidegger, en particular la de los profesores Knoop y Kamke, se justificaba por el "nihilismo" atribuido a Heidegger, pero sobre todo por la impresión que había dejado en Tubinga después de su conferencia de 1933 sobre "La Universidad en el Estado nacionalsocialista".

El texto de la segunda proposición fue redactado por Stadelmann en nombre de la facultad y no hacía ninguna alusión a las ideas políticas de Heidegger.

Las cartas enviadas por Heidegger a Rudolf Stadelmann, los días 20 de julio, 1 de septiembre y 30 de noviembre de 1945, confirman y completan los resultados del estudio de Hugo Ott sobre la actitud de Heidegger frente a los procesos de desnazificación. Heidegger se quejaba de la actitud de las autoridades de la ciudad de Friburgo, de la

agresividad de los miembros de la resistencia, de la facultad y del senado de la universidad. En ningún momento parece haber perdido la convicción de su grandeza: "No quieren tener vergüenza ante los ojos de la opinión extranjera: al vincularme a la universidad muestran que no renuncian a mi poderío espiritual". Comentando la diligencia del rector pidiéndole que se abstuviera de enseñar, Heidegger escribe: "Respondí por escrito diciendo que, por mi parte, no veía ningún inconveniente en esperar, pero que el problema era saber si la juventud y la situación espiritual de Alemania podían o no esperar. La universidad tiene la responsabilidad de ello".

Las cartas de Heidegger a Stadelmann demuestran, por otra parte, que Heidegger —vía Stadelmann— continuaba ejerciendo influencia después de la guerra y pese a su alejamiento, a través de una estructura que le permitía participar en la política de nombramientos de los profesores, por lo menos en la Universidad de Tubinga. En esas cartas, Heidegger recomienda a sus alumnos Gadamer, Becker Krüger, Karl Löwith y Robert Heiss como profesores titulares. En cuanto a la posibilidad de que él mismo fuese llamado a Tubinga, se muestra escéptico en su carta del 30 de noviembre de 1945 y, en la última, del 23 de enero de 1946, le pide a Stadelmann que no insista sobre el tema.

El senado y el rectorado de Friburgo, entre tanto, le habían pedido que "no apareciera en ninguna manifestación pública de la universidad".

El hecho de que Heidegger continuara defendiendo el régimen de Hitler y, en particular, su guerra de agresión, queda demostrado en los textos de los cursos de 1942. Su defensa, escrita en 1945, es aún más elocuente. En efecto, en *Das Rektorat 1933-34. Tatsachen und Gedanken*,[317]

Heidegger escribe: "Hacia 1943-1944 la *Gestapo* extendió sus investigaciones a los participantes católicos de mi seminario, al padre Schumacher y a los doctores Guggenberger y Bollinger, en relación con la actividad estudiantil de H. y S. Scholl, para quienes Friburgo y mis cursos en particular eran un hogar". El movimiento antinazi La Rosa Blanca, a la que Heidegger hace aquí alusión, era animado por estudiantes católicos de Munich bajo la dirección espiritual y política de Kurt Huber, profesor de filosofía en la Universidad de Munich. La mayoría de los participantes fueron asesinados por la *Gestapo*.

En la tentativa de reconstituir la crónica de la vida universitaria de Friburgo en 1943-1944 y justamente en relación con las personalidades citadas por Heidegger, sólo he podido tomar contacto con el profesor Heinz Bollinger. Su juicio, lapidario, contradice radicalmente las afirmaciones de Martin Heidegger y aclara, por otra parte, la imagen que los estudiantes tenían del filósofo. Aludiendo a las afirmaciones de *Das Rektorat 1933-1934*, el doctor Bollinger me escribió: "Durante mi estancia en Friburgo (1938-1943) todo el mundo consideraba a Martin Heidegger un nazi; para mí era Hitler en la cátedra"[318]. Y agrega: "Durante los interrogatorios a que me sometió la *Gestapo*, jamás se me preguntó acerca de mis relaciones con él, por el contrario, me interrogaron a propósito de otros profesores"[319]. En otra carta,[320] Bollinger afirma textualmente: "En nuestro movimiento de resistencia (activo a partir de 1941) y en el de La Rosa Blanca (con el cual entré en contacto a partir de diciembre de 1942), jamás encontré a ninguno que tuviera la menor relación con Heidegger. Oigo los nombres de Schumacher y de Guggenberger por primera vez".

En su entrevista póstuma, Heidegger afirma haber sido enviado al frente durante los primeros días de la guerra, después que el *Gauleiter* y el *Kreisleiter* de Friburgo hubiesen declarado totalmente inútil su actividad en la universidad[321].

Ningún documento, hasta aquí, avala esa afirmación y nos resulta imposible reconstituir su contexto. Por el contrario, la actitud de Heidegger ante el hundimiento de la Alemania nazi se manifiesta en una anécdota referida por su amigo Georg Picht:

"En diciembre de 1944, al caer la noche, alguien tocó el timbre de nuestra puerta. Fuera, estaban Heidegger, su nuera y su asistente. Habían huido de Friburgo amenazados por las bombas y por el avance de los aliados en dirección a Messkirch. Ya no quedaba ningún medio de transporte. Nos pidieron que les diéramos albergue. Pasamos juntos una tarde tranquila, en calma. Respondiendo a un deseo de Martin Heidegger, mi esposa interpretó al piano una sonata póstuma de Franz Schubert. Cuando cesó la música me miró y me dijo: 'Esto no lo podemos hacer con la filosofía'. En nuestro cuaderno de huéspedes escribió: 'El hundimiento no es lo mismo que el perecer. En el hundimiento está presente, sordamente, la ascensión'"[322].

En la carta del 20 de julio de 1945[323] a Rudolf Stadelmann, Heidegger reafirma sus convicciones de siempre:

"Aquí todo el mundo no piensa en otra cosa que en el hundimiento (*Untergang*). Pero la verdad es que nosotros, los alemanes, no podemos hundirnos porque aún no hemos surgido. Debemos seguir marchando a través de la noche".

En otra carta, dirigida también a Stadelmann,[324] el 1 de septiembre de 1945, agrega:

"Además, estoy convencido de que de nuestro hogar suabo despertará el espíritu de Occidente".

La popularidad que encontraba en Francia alimentaba la convicción de Heidegger:

"Aquí (y en la ciudad de Friburgo) se me ataca. De todas maneras, yo me apoyo en París y en Francia donde soy 'el filósofo de moda'"

En otra carta a Stadelmann, fechada el 30 de noviembre de 1945, escribe:

"Los franceses saben que mi trabajo filosófico estimula y determina en Francia, desde hace veinticinco años, el pensamiento y la actitud de los jóvenes sobre las cuestiones del espíritu".

Subraya la relación esencial entre la filosofía y su tierra natal, y agrega que la obligación de renunciar a la universidad y retirarse a su tierra natal le permitirá "realizar un sueño de juventud: poder dar a *mi* pensamiento su forma más justa, en mi propia patria, la patria de Hegel, de Schelling y sobre todo la de Hölderlin"[325].

Por otro lado, en carta del 8 de abril de 1950, Heidegger le escribía a Karl Jaspers:

"La cuestión de la perversión no ha acabado, sino que ha entrado en un estadio de expansión a nivel mundial. Stalin ya no necesita declarar nuevas guerras. Todos los días gana una batalla. La posibilidad de retirarse ya no existe. Cada palabra y cada escrito son contraataques, aunque éstos no tengan lugar en el marco de lo político, que ha sido superado por otras formas del ser, y tiene una existencia puramente fantasmal. En cuanto a su alegre propuesta de mantener una discusión epistolar, siempre ocurre lo mismo: cuanto más simples se hacen las cosas, más difícil es pensarlas y decirlas. En la vertiente actual de lo

patriótico, ocurre siempre algo. Se oculta un acontecimiento cuyos signos lejanos quizás no sean perceptibles"[326].

## La inhumanidad total y el Holocausto. El rostro de piedra como máscara. Edith Stein en Auschwitz

Otra de mis imborrables experiencias de la época en que pude estudiar con Martin Heidegger en Friburgo es su diálogo con un colega holandés en una pausa del seminario sobre Heráclito en 1967. Paseando lentamente por los corredores de la facultad de Filosofía, mi camarada holandés le espetó muy diplomáticamente: "Profesor, ¿cuándo va usted a escirbir una Ética?" Heidegger se detuvo y le contestó, esta vez sin los rodeos que le había impuesto la situación de posguerra, con su acostumbrado tono breve y cortante: "¡Jamás!", excluyendo por su tono toda pregunta ulterior, máxime de los alumnos. Creo que, al comentar anteriormente el discurso-homenaje a Albert Leo Schlageter, he dicho lo fundamental. La erudita y bien fundada investigación de filósofos como Emmanuel Lévinas y de estudiosos como el norteamericano B. Cullen[327] en el homenaje de la Sociedad Humboldt, así como las constantes alusiones al tema en los libros de Rainer Marten se han ocupado abundantemente del asunto. Particularmente interesante me pareció el trabajo de Robert Dostal[328], en que se conduce *ad absurdum* el problema de la amistad como virtud humana suprema en un horizonte como el heideggeriano. La hipótesis que planteo en páginas anteriores me parece, sin embargo, complementaria a las de Cullen y Dostal y coincide con la diferenciación entre una ética general y una ética particular y nacional. En la misma medida en que para

Heidegger lo universal no existe —ni como ser ni como lenguaje ni como historia—, tampoco cabría plantearse cuestiones de moral y derecho en la forma habitual en la que lo hace la ética general. En cambio, como se ha visto a lo largo de todo este trabajo, el destino alemán considerado como asumir las propias potencialidades irrenunciables, como las condiciones de posibilidad de la existencia colectiva auténtica, sí que tiene una decisiva y absoluta connotación e intencionalidad ética. La responsabilidad, incluso la de tener que ganar la guerra para salvar al planeta en llamas, es insoslayable para el alemán que no quiera perder su esencia humana. Las actitudes personales de Martin Heidegger para con quienes debía haberle ligado una profunda postura de gratitud (ante todo con Edmund Husserl, quien realmente le posibilitó la carrera en medio de la maraña administrativa y un sinnúmero de colegas que tenían a Heidegger por un fantasioso improvisador), no hacen sino mostrar el relativismo al que se encontraba sujeta una existencia patética sin otro regulador que un ser absolutamente indefinible. Lo mismo vale para sus relaciones afectuosas y los límites de las mismas. "Pocos sabían despedirse con tanta afabilidad", recuerda Rainer Marten, y yo realmente no sabría decir más. Pero frente a la exigencia de un pronunciamiento de principio, válido para toda ocasión y para todo ser humano digno de respeto y a veces de piedad, su filosofía carecía absolutamente de condiciones para percibir todo esto, siquiera como una dimensión. Más aún, en la misma medida en que la reflexión del ser es reflexión sobre el poder del ser, todas las filosofías que de un modo u otro viven de la "fascinación" por la agresión y el dominio, las alternativas humanas como victoria o muerte, triunfo o derrota, auténtico o inauténtico y el curso violento de la

"gran historia humana" hasta la fecha encontraron en la filosofía de Martin Heidegger un potente aliado espiritual.

La relación distorsionada con la ética y sus supuestos filosóficos más importantes (ante todo la subsistencia de un sujeto capaz de asumir las responsabilidades que supone el vivir *con* otros seres humanos) va a quedar ejemplarmente de manifiesto en la actitud asumida por Martin Heidegger frente al hecho histórico más horrendo de nuestro tiempo y de toda la historia de la humanidad: el Holocausto.

Con cierta intención provocativa, pero a la vez pedagógica, en una conferencia leída en un centro de estudios judíos, afirmé que lo realmente terrible del Holocausto (la *Shoah*) no era el que se hubiese asesinado a seis millones de judíos. Incluso que en realidad no eran judíos los que fueron quemados, gasificados y usados industrialmente para hacer jabón con sus grasas y peines con sus huesos, esclavizados para construir armas que iban a aumentar el poder destructivo de los criminales hasta el paroxismo. Tampoco era en el fondo lo terrible que proliferen hasta hoy los que afirman que todo este proceso inaudito de exterminio es ficticio, un invento de los judíos. Y tampoco, por último, y ello es particularmente amargo, que no falten los "judíos de la corte" dispuestos a minimizar lo que sucedió mediante un servilismo pro alemán incondicional. Todo esto es terrible, pero *no* porque fueran judíos las víctimas, porque *no se puede* quemar y exterminar judíos. Ese es el vocabulario de los nazis: el judío es nuestra desgracia. Lo realmente terrible es que se haya matado a millones de *seres humanos de religión u origen cultural hebreo*. Sólo los seres humanos pueden morir, vivir, ser felices o desgraciados. Y por eso, solamente quien tenga la dimensión de lo humano, lo inmediatamente humano y no las

grandiosidades deshumanizadoras abstractas, puede tener acceso a los sentimientos sin los cuales la fundamentación de la ética no es posible. El "¡Jamás!" que Heidegger espetó a mi camarada de estudios holandés tenía un origen que estaba muchísimo más allá de la pura especialización en los llamados problemas fundamentales de la filosofía. La extrañeza de que Heidegger nunca "haya roto su silencio" tiene por lo mismo algo de frialdad inconmensurable, entremezclada con una ingenuidad digna de mejor causa. Es muy semejante a la monotonía que han alcanzado en las rotativas las noticias de que en Europa son cada vez más los extranjeros (no los seres humanos que provienen de lejos —niños lactantes y viejos muchas veces—) que mueren quemados por atentados perpetrados por jóvenes de los "cuales no es posible decir si pertenecen a una organización de extrema derecha". Vuelve a quedar clara la otra insuficiencia cognitiva e ideológica: la de que se ha centrado el problema del holocausto en "los judíos" y se ha olvidado a los cientos de miles de seres humanos (a veces más abandonados por la vida) que fueron igualmente asesinados o inmolados: gitanos, comunistas, cristianos de conciencia limpia, incluso los miles de latinoamericanos encarcelados en un campo de concentración especial en la Bélgica ocupada. En 1946 todavía un barco de la Armada chilena recogía en Hamburgo más de cien chilenos internados en campos de concentración. Todos ellos (también niños) con números marcados a fuego en el cuerpo.

Todo este inmenso abanico de monstruosidades que la investigación cientifíca y publicitaria fue dando a conocer paulatinamente ya era plenamente conocido en los tiempos en que Martin Heidegger trabajaba filosóficamente de modo muy intenso ocupando las más altas tribunas académicas

del mundo, presente o ausente como "el emperador sin corona del pensamiento", como creyó poderle llamar su incondicional amiga Hannah Arendt. La intelectualidad europea y norteamericana, y también la de los "pactos celestes" de la América Latina, Japón y (en casos contados pero reales) África, constituía una enorme falange de adláteres incondicionales que pensaban, enseñaban y vivían de una leyenda que nadie había investigado con la acribia suficiente que *exigía* un problema tan relevante para la cultura mundial. Es precisamente en este contexto donde la cuestión de la actitud de Martin Heidegger ante el Holocausto devino una llaga evidente e inevitable ante la cual absolutamente nadie pudo callar. El obstinado, irreductible "silencio de Heidegger" ante el océano de crímenes nazis era incompatible con las intenciones más o menos reales de la pléyade de sus seguidores y por eso la campaña de defensa del pensador se transformó en una tragicomedia de ribetes indescriptibles: todos ellos defendían y justificaban febrilmente algo que el maestro *nunca* tuvo interés en ventilar. Desde el *affaire* que Pöggeler quiso ver en todo el asunto hasta la explicación lamentable de H.G. Gadamer, que atribuye el silencio a un "terco orgullo", pasando por el desconcierto de Lévinas ("lo demoníaco tiene fuerza") hasta llegar a las formas de defensa que hablan de la "ingenuidad de los profesores de filosofía", todas estas estrategias *se suman al silencio* y lo hacen tanto más alienante cuantos más son los detalles que año tras año se siguen descubriendo sobre la *Shoah*.

Un momento filosóficamente importante es el texto que surgió del encuentro con R. Bultmann en 1947 y de los inútiles esfuerzos de éste por obtener una palabra de censura al crimen. Habiendo quedado rotas o congeladas

las relaciones después de que Heidegger se sumara a la revolución nazi, el viejo amigo y colega de Marburgo recibió una llamada telefónica de Heidegger en la que éste le pedía un reencuentro. Dice Bultmann:

> Todo había de ser olvidado. Si una razón cualquiera lo unía al nacionalsocialismo, habría quedado disuelta en la desilusión. No había pues ya ningún obstáculo entre nosotros. Así que en el momento de separarnos le repetí lo que le había dicho por teléfono: "Ahora, le dije, debes retractarte y por escrito, como lo hizo San Agustín, y no como último recurso, sino por amor a la verdad de tu pensamiento". En ese momento el rostro de Heidegger se convirtió en una máscara de piedra. Partió sin decir una palabra[329].

El rostro que se había convertido en una máscara de piedra era la expresión externa de una inhumanidad germinal y en expansión creciente. Lo que el teólogo Bultmann no sabía era que Heidegger no sólo no era en modo alguno un desilusionado del nacionalsocialismo, sino algo mucho peor, alguien que era incapaz de aceptar una falta tan terrible en tanto que humana. La famosa frase acuñada más o menos oportunistamente: "El que piensa a lo grande yerra a lo grande", mostraba que para Heidegger el problema del nazi-fascismo no era otra cosa que un problema del pensamiento, pese a que Bultmann, entre otros, había tenido siempre la impresión de haber tratado con un filósofo existencial. Pero el asunto que oculta la frase es de más relevancia, porque al reducir el problema a la filosofía quedaba interrumpida toda la relación elemental con lo que la vida es antes y después del acto filosofante.

Precisamente en este contexto quisiera referir el testimonio de un eminente sinólogo chino, el profesor Hsiao, colega de facultad de Martin Heidegger y maestro eminente de filosofía y cultura chinas. El testimonio se refiere al destino de Edith Stein. Ésta, notable alumna judeo alemana y ayudante de Edmund Husserl, compañera de Heidegger por tanto en Marburgo y luego en Friburgo, era una de las personalidades intelectuales descollantes de la escuela fenomenológica. Convertida al catolicismo, ingresó en el Carmelo, y desde allí escribió obras importantes para intentar establecer un vínculo entre la filosofía católica y la fenomenología. Huyendo de la persecusión nazi fue trasladada al convento-monasterio de la Orden en Holanda, donde la sorprendió la invasión nazi de los Países Bajos. Ella, que en la larga y turbia relación de los judíos alemanes con su patria, víctima de una fascinación que la privaba de toda capacidad política crítica, había defendido posiciones pangermanistas radicales durante la Primera guerra mundial, fue inmediatamente apresada por la *Gestapo* y llevada al campo de exterminio de Auschwitz para ser enviada a las cámaras de gas. Entretanto, las monjas del convento de San Lioba, de Friburgo, tomaron rápidamente la iniciativa y se dirigieron a la residencia de Martin Heidegger a solicitar su ayuda urgente. Tenían más de un motivo para hacer ese intento, porque Martin Heidegger continuaba situado en el cenit de la filosofía alemana y mantenía notables vínculos no sólo con los altos cargos nazis alemanes, sino como hemos visto también con los del fascismo italiano. Heidegger utilizaba como mediador a su discípulo Ernesto Grassi, un prominente y muy activo fascista italiano, quien había logrado que, contra la oposición de Alfred Rosenberg, Benito Mussolini interviniera directamente ante Goebbels para

exigir la publicación del escrito heideggeriano "Platón y su doctrina de la verdad", agregando además que Italia preparaba la primera gran edición de las obras completas de Heidegger. Y así fue cómo las religiosas se encaminaron, refiere el profesor Hsiao, a Rötebuckweg 57, la casa de Heidegger. Este las recibió en el umbral, sin permitirles siquiera la entrada, apenas las escuchó y les cerró la puerta. Edith Stein murió en las cámaras de gas de Auschwitz. Más tarde ella sería beatificada por la iglesia católica.

La rehabilitación de Heidegger en Alemania, pero también en Europa, Estados Unidos y el mundo occidental en general, fue un proceso contradictorio y desigual pero extraordinariamente rápido. Lo he descrito y también lo ha hecho Hugo Ott, agregando nuevos antecedentes, aunque guardando siempre las distancias del caso. En medio de una enorme campaña de formación de opinión pública, sorteando las dificultades institucionales más diversas, organizando pactos estratégicos notablemente coloristas, todos los intentos vinieron a chocar precisamente con la inquebrantable voz del maestro irreductible, transmitiendo en el mismo tono contenidos que resultaban absolutamente indigeribles para un público que, en la mayoría de los casos, era bienintencionado y no quería renunciar a una de las cumbres del pensamiento. Mucho tiempo antes de la polémica actual, sus incondicionales tuvieron que vérselas con él mismo sin intermediarios contemporizadores.

## Marcuse y Heidegger: epistolario sobre el exterminio y la filosofía

Heidegger en algunas ocasiones adoptaba frente al Holocausto una postura de abierta provocación. Prueba de ello

es una carta dirigida a H. Marcuse en la que comparaba la "solución final" de la cuestión judía con las medidas de los aliados para la expulsión de los alemanes del Este[330]. Aún más impresionante es la agresiva inhumanidad mostrada durante una conferencia en Bremen, en 1949, en la que afirmó:

> El cultivo de la tierra, ahora, es una industria alimentaria motorizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas[331].

La carta de Heidegger a H. Marcuse del 20 de enero de 1948, es la respuesta a otra del 28 de agosto de 1947, en la cual H. Marcuse exige a Heidegger una toma de posición con respecto al Holocausto. En su primera carta, Marcuse escribe: "Usted me decía que desde 1934 se había distanciado completamene del régimen nazi, que en sus clases había hecho observaciones extraordinariamente críticas y que había sido vigilado por la *Gestapo*. No quiero poner en duda sus palabras. Pero sigue siendo un hecho que usted en 1933-34 se identificó de tal manera con el régimen que aún hoy es considerado por muchos como uno de los pilares espirituales más incondicionales del mismo. Prueba de ello son sus discursos, escritos y acciones de aquella época. Usted nunca se ha retractado de ellos públicamente, ni siquiera después de 1945. Nunca ha manifestado públicamente que hubiera llegado a unas conclusiones diferentes de las declaradas y llevadas a la práctica en 1933-34. Después de 1934 usted permaneció en Alemania, a pesar de que en cualquier lugar del extranjero habría encontrado un lugar de trabajo. Usted jamás ha denunciado públicamente ni uno solo de los hechos ni la ideología del régimen nazi.

Por todas esas circunstancias, todavia hoy se lo identifica con el régimen nazi. Muchos de nosotros hemos estado esperando, y durante mucho tiempo, una palabra suya, una palabra que lo liberase clara y definitivamente de esa identificación, una palabra que expresara su postura auténtica y actual frente a todo lo sucedido. Usted no ha pronunciado esa palabra, y si lo ha hecho no ha salido de la esfera privada.

"Yo y muchísimos otros lo hemos apreciado como filósofo y hemos aprendido muchísimo de usted. Pero no podemos separar al filósofo Heidegger del hombre, cosa que contradiría su propia filosofía. Un filósofo puede equivocarse en lo político —en cuyo caso reconocerá públicamente su error—, pero no es posible que se equivoque con respecto a un régimen que asesinó a millones de judíos sólo porque eran judíos, que hizo del terror un estado normal, y que transformó en sangrienta antítesis todo aquello que desde siempre había estado unido al concepto de espíritu, libertad y verdad. Un régimen que, globalmente y en cada una de sus facetas, ha sido una caricatura fatídica de aquella tradición occidental que usted mismo había expuesto y defendido con tanto ahínco. Y si el régimen nazi no era la caricatura sino la encarnación real de esa tradición, tampoco cabían engaños, pues tenía usted necesariamente que condenar toda esa tradición y abjurar de ella.

"Si uno cree en la existencia de un espíritu universal, pensaría reconocerlo en el juego de aquella ironía desembozada que lo convierte a usted en uno de los precursores de Sartre. ¿Es realmente de esta manera como habría de hacer usted su entrada en la Historia del Pensamiento? Todo intento de combatir este extraño malentendido está condenado al fracaso, pues existe una resistencia

generalizada a ocuparse seriamente de un ideólogo nazi. El sentido común de los hombres (incluso el de los intelectuales) revelado en esa resistencia, rehúsa ver en usted un filósofo porque considera la filosofía incompatible con el nazismo. Y con esa convicción está en lo cierto. En otras palabras, usted sólo puede luchar contra la identificación de su persona y de su obra con el nazismo (y con ello contra la extinción de su filosofía) si hace una confesión pública de su cambio y conversión (y sólo en este caso podremos luchar nosotros contra esa identificación)".

La respuesta de Heidegger es del 20 de enero de 1948, y comienza con una observación de tipo restrictivo:

> Al mismo tiempo que infiero de su carta que le importa realmente formarse un juicio certero de mi trabajo y de mi persona, me demuestra también su escrito justamente lo difícil que es entenderse con personas que desde 1933 no han vivido en Alemania y que juzgan el comienzo del movimiento nacionalsocialista partiendo de su final.

Acerca de su compromiso, Heidegger continúa:

> Sobre los puntos principales de su carta quiero decir lo siguiente:
>
> 1. En 1933 yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida entera, una reconciliación de los contrastes sociales y la salvación de Occidente de los peligros del comunismo. Estos pensamientos fueron expresados por mí en mi discurso del rectorado (¿lo ha leído usted íntegramente?), en una conferencia sobre "La esencia de la ciencia" y en dos

discursos a los docentes y estudiantes de Friburgo. A eso hay que añadir un manifiesto electoral de aproximadamente 25 o 30 líneas publicado en el periódico estudiantil local. Algunas frases de este último las considero hoy como descarriadas (*Entgleisung*).

Eso es todo.

2. En 1934 reconocí mi error político y renuncié a mi cargo de rector, como protesta por la actuación del Estado y el partido. Que lo primero fuera utilizado propagandísticamente tanto en Alemania como en el extranjero, y lo segundo fuese silenciado igualmente por motivos de propaganda, no llegó a mi conocimiento y no se me puede culpar por ello.

3. Tiene usted toda la razón al afirmar que por mi parte faltó una declaración en sentido contrario, comprensible para todo el mundo; habría significado mi muerte y la de mi familia. Jaspers dice al respecto: "Nuestra culpa es la de estar vivos".

4. En mis clases y prácticas de 1934 hasta 1944 adopté una poslura tan clara que ninguno de mis alumnos sería tentado por la ideología nazi. Si algún día se publican mis trabajos de aquella época, darán testimonio de ello.

5. Una confesión después de 1945 me resultó imposible, porque los partidarios de los nazis manifestaron su cambio de convicciones de la manera más abyecta, y yo no tenía nada en común con ellos.

6. Refiriéndose a los reproches graves y justificados que usted pronuncia, "sobre un régimen que asesinó a millones de judíos, que hizo del terror un estado normal y que transformó en su sangrienta antítesis todo aquello que desde siempre había estado unido al

concepto de espíritu, libertad y verdad", sólo puedo añadir que en vez de "judíos" debe ponerse "alemanes del Este" y entonces igualmente puede aplicarse a uno de los aliados, con la diferencia de que todo lo que acontece desde 1945 es público y notorio ante el mundo entero, mientras es un hecho que el terror sangriento de los nazis se ocultó al pueblo alemán.

La respuesta siguiente de Marcuse es del 13 de mayo de 1948: "Durante mucho tiempo no supe si debía contestar a su carta del 20.1.1948. Tiene usted razón al decir que una conversación con personas que desde 1933 no han estado en Alemania es, evidentemente, muy difícil. Sólo que la razón, creo yo, no debe buscarse en el desconocimiento del estado de cosas en Alemania bajo el nazismo. Conocíamos bien el estado de las cosas, quizá mejor que los que vivían en Alemania. El contacto inmediato que tuve con muchas de estas personas me ha convencido de ello. La razón del difícil entendimiento tampoco estriba en el hecho de que "juzguemos el comienzo del movimiento nacionalsocialista partiendo de su final". Sabíamos, y yo mismo alcancé a verlo todavía, que el comienzo ya contenía el final, ya constituía el final. Nada se ha añadido que no estuviera presente desde el principio. El diálogo es difícil, a mi juicio, porque la gente en Alemania estaba expuesta a una total perversión de sus conceptos y sentimientos, que muchos aceptaron más que gustosamente. De otro modo no se explica que usted, que ha sido capaz como ningún otro de comprender el pensamiento occidental, pudiese ver en el nazismo una "renovación espiritual de la vida entera" y una "salvación del ser occidental frente a los peligros del comunismo" (que, en mi opinión, constituye un componente

esencial de esa realidad). Esto no es un problema político, sino casi un problema de cognición, diría yo, un problema intelectual, de conocimiento de la verdad. Usted, el filósofo, ¿ha confundido la liquidación del ser occidental con su renovación? ¿No era evidente esa liquidación en cada una de las palabras del *Führer*, en cada uno de los gestos de las SA, ya mucho antes de 1933?".

Marcuse se refiere más concretamente a la postura de Heidegger con respecto al Holocausto: "Sólo quiero comentar un párrafo de su carta, no sea que mi silencio pueda ser interpretado como aquiescencia; usted escribe que todo lo que digo sobre el exterminio de los judíos vale exactamente igual para los aliados si en vez de judíos ponemos a los alemanes del Este. ¿No se coloca usted con esta frase fuera de la dimensión lógica; es posible explicar, saldar y "aprehender" un crimen, alegando que también otros han perpetrado acciones parecidas? Más aún, ¿cómo es posible poner la tortura, la mutilación, la aniquilación de millones de seres humanos en el mismo plano que el traslado forzoso de grupos étnicos, en cuyo transcurso no se cometieron ninguna de estas atrocidades (dejando aparte quizás algunos casos excepcionales)?

"En el estado actual del mundo podemos afirmar que toda la diferencia entre inhumanidad y humanidad reside en la diferencia entre los campos de concentración nazis y las deportaciones y campos de internamiento de la posguerra. Según su argumentación, los aliados tendrían que haber conservado Auschwitz y Buchenwald, y todo lo que allí sucedió, para los "alemanes del Este" y para los nazis, y así estarían las cuentas saldadas. Pero si la diferencia entre humanidad e inhumanidad se reduce a esta omisión, en ello está la culpa histórica del sistema nazi, que ha mostrado

ante el mundo lo que se puede hacer con los seres humanos después de más de dos mil años de realidad occidental. Parece como si la semilla hubiera caído en suelo fértil; tal vez vivamos todavía la culminación de lo que comenzó en 1933. Lo que no sé es si usted la calificará nuevamente de 'renovación'".

Esta carta de Marcuse quedó sin contestación. Pero Jean Beaufret, el discípulo francés más ortodoxo de Heidegger, continuó su ominosa tradición. En 1978-79 se solidarizó con R. Faurisson, el ideólogo del "revisionismo" francés para quien, bajo Hitler, no existieron las cámaras de gas ni los campos de exterminio. Para Beaufret el Holocausto no es otra cosa que "un dogma histórico con toda la agresividad propia de los dogmatismos"[332]. Esta opinión de Beaufret era plenamente conocida por sus discípulos franceses. Sus violentos ataques antisemitas contra E. Levinas y su "revisionismo" no impidieron a J. Derrida, y a otros admiradores suyos, dedicar un tomo de homenaje a Beaufret[333].

## HEIDEGGER Y PAUL CELAN: LA SVÁSTICA DISFRAZADA DE ESTRELLA.

Tuve el privilegio de conocer a Paul Celan en los años 60 en Friburgo. Ya por entonces él era indiscutiblemente el mejor lírico en lengua alemana de la época y uno de los mayores de todos los tiempos. Sus poemas sacudían la conciencia moral e histórica de muchos alemanes no sólo por ser él judío-rumano, sino por haber alcanzado los más altos niveles creadores. Lo ví pasear con mi profesor y amigo Rainer Marten junto al río Dreisam y caminar con largos y lentos pasos, en silencio siempre, y como reviviendo en

la conciencia un drama muy profundo y nunca superado. Por aquellos años se había producido un acontecimiento que agitó la vida intelectual friburguesa. A la lectura imponente de sus poemas, con el aula magna universitaria repleta había acudido, sentándose en la primera fila, Martín Heidegger. La poesía de Celan, sacudida de punto a cabo por el drama de la *Shoah*, el Holocausto, por el fin terrible de sus padres en un campo de exterminio, tenía en Heidegger un curioso e imponente auditor. De ese encuentro —pensaron muchos— podía surgir algo histórico. Al terminar el recital, Heidegger se levantó y se aproximó a Celan para saludarlo. Este acogió el saludo, pero —ostensiblemente afectado se negó a posar junto a él ante los solícitos fotógrafos. Heidegger sin embargo insistió en el acercamiento y lo invitó a visitarlo en la cabaña de Todtnauberg. Celan aceptó la invitación y acudió a ella ciertamente con la esperanza de obtener un diálogo. Fue un encuentro de muchas horas. He tratado, sin éxito, de obtener de la viuda de Celan algún testimonio escrito de lo que ambos hablaron. Sólo ha sido posible constatar que Celan llevó la conversación al tema del Holocausto y que Heidegger quiso leer las notas escritas para los padres de Celan en el campo de exterminio. Celan se las hizo llegar y Heidegger las pudo leer con atención y calma. En un segundo encuentro, Celan tuvo que vivir la misma experiencia, triste para quienes esperaban obtener de Heidegger "una palabra". Se negó tercamente a hacerlo y según el testimonio de Otto Pöggeler se limitó, a llevarlo a los lugares en que vivió Hölderlin. Pöggeler —en un estilo de frialdad inhumana característico— ve en ello la mejor respuesta. Celan dejó estampada en el libro de huéspedes su tristeza y desilusión y aludió en su poema a la fuente de

agua, que junto a la casa de Heidegger separaba la mesa de trabajo y el paisaje de las montañas de la Selva Negra. Cantó allí también a la "estrella" que Heidegger había hecho tallar en la madera, haciendo pensar en la estrella del célebre poema de Hölderlin. Paul Celan, por muy variados motivos, iba a quitarse la vida algunos años más tarde lanzándose al Sena. La tragedia más indescifrable de todo esto nunca llegó a conocerla en su dimensión completa: la estrella de la fuente de madera que Celan vio comenzó a existir apresuradamente recién en 1945 cuando llegaron los aliados a la zona. Ella era tan sólo la transformación, refiere R. Marten, de la cruz gamada que ya a fines de los años 20 Heidegger había hecho tallar en la fuente de la esperanza.

CAPÍTULO IV

# EL RETORNO A ABRAHAM A SANCTA CLARA

La reflexión de Heidegger hacia el final de su vida se despliega en dos direcciones complementarias. Al llevar al máximo de abstracción el objeto formal de su reflexión, "el ser de aquello que es", intentará acceder a él en un horizonte muy concreto. En tanto es fundamentalmente prereflexivo, o sea, anterior a todo juicio, el ser no puede ser percibido sino como lo absolutamente indeterminado que se muestra en su verdad como si escapara a la reflexión. Su historia, la historia del ser, será pues, para Heidegger, la historia de los *signos*, las huellas dejadas por el ser precisamente cuando escapa a la reflexión[334]. El lugar, el marco en que Heidegger quiere buscar esos signos, es la patria, su patria suaba. No porque, por casualidad, sea la que Heidegger tiene debajo de los pies, sino porque la considera como el centro del centro, porque ella es en sí "el pueblo metafísico".

Su conferencia *Heimkunft* dejaba entrever que la patria suaba de Hölderlin era el verdadero centro espiritual de Alemania. Los signos que señalan el ser se encuentran en la patria local (*Heimat*), en particular en su lengua, la lengua materna. Heidegger deducirá de ello no una filosofía del lenguaje que examine las significaciones allí donde sean posibles en tanto juicios verificables o falseables; sino que, por el contrario, llevará a cabo su reflexión teniendo en

cuenta cuidadosamente la singularidad expresiva en la que los signos pueden hablar por sí mismos. El lenguaje de la patria se convierte así en el lugar sagrado, palabra que *es* espíritu. Doblemente marcado por la patria y la lengua materna, el retorno de Martin Heidegger a sus orígenes no se limitará al diálogo con Hölderlin ni a su regreso a J. P. Hebel: retornará, después de haber descrito un gran círculo, al tema de su primera publicación, Abraham a Sancta Clara.

El 2 de mayo de 1964, Heidegger asistió a un encuentro de antiguos alumnos de la *Lateinschule* de Messkirch, donde dictó una conferencia publicada poco tiempo después: "Sobre Abraham a Sancta Clara" (Messkirch, 1964). El análisis de este texto puede ayudar a establecer el vínculo entre los temas esenciales de la reflexión de Heidegger hacia el final de su vida y los temas permanentes que la remiten al punto de partida.

La conferencia se abre con una frase de Abraham a Sancta Clara: "Quienes han nacido bajo un techo de paja no por ello tienen paja en la cabeza".

Comprender a Abraham a Sancta Clara, sigue Heidegger, no equivale a enumerar las circunstancias y los acontecimientos de su vida. Comprenderlo significa captarlo en su destino y esto lleva a reflexionar sobre la época en la que ese destino se cumple[335].

Heidegger describe esta época de la siguiente manera:

> La segunda mitad del siglo XVII, después de la paz de Westfalia, en 1648, no fue en absoluto un período de paz. A la desolación y a la miseria que dejó la gran guerra, siguieron nuevas guerras y la amenaza del hambre y de la pobreza. Los ejércitos extranjeros

arrasaron el país La peste devastó Viena. Los turcos estaban ante las puertas de la ciudad. Guerra y paz, temor a la muerte y voluntad de vivir cohabitaban estrechamente[336].

Para definir así la época en la que se cumple el destino de Abraham a Sancta Clara, y para no añadir a continuación ningún comentario, Heidegger deja pasar en silencio toda referencia a dos elementos esenciales en la concepción que tenía Abraham a Sancta Clara de los sufrimientos característicos de su época: los judíos, que estaban en el origen de la peste, y los turcos, que encarnaban lo extranjero, la alienidad agresiva. Cabe preguntarse hasta qué punto el olvido de Heidegger es consciente o no. Heidegger sigue su conferencia con una frase sorprendente:

> Por esta razón Abraham a Sancta Clara escribió en esa época: "Entre nosotros, la pobreza, la riqueza y la muerte de modo que Dios se apiada de nosotros, coinciden en un único día. Nuestra paz está tan alejada de la guerra como Sachsenhausen de Francfort"[337].

Afirmación cuando menos desconcertante. En 1964 nadie ignoraba que Sachsenhausen, situada en la periferia de Francfort, tenía el mismo nombre que uno de los más siniestros campos de concentración construidos por el Tercer Reich en las cercanías de Berlín. Nadie ignoraba tampoco que en esa época sesionaba en Francfort el tribunal encargado de indagar sobre los crímenes perpetrados en Auschwitz; este tema fue indiscutiblemente y durante mucho tiempo el polo de atracción de toda la opinión pública alemana ¿Qué puede significar entonces para

Heidegger la referencia a estas dos localidades puestas en boca de Abraham a Sancta Clara? ¿Se trata acaso de un puro azar, de un lapsus o de una franca y clara provocación? La virtuosidad de la que siempre ha hecho gala Martin Heidegger con relación a las citas, llevaría a excluir la hipótesis de un azar puro y simple.

¿Se trata pues de un lapsus? Se puede pensar que Heidegger no ignora ni calla el conocido antisemitismo de Abraham a Sancta Clara sino para designarlo inconscientemente: al nombrar Sachsenhausen, habla de los crímenes de Auschwitz; no aborda, pues, directamente la relación entre Abraham a Sancta Clara, el antisemita, y Sachsenhausen/Auschwitz, pese a que esta relación percibida y reprimida acabó por reaparecer. Con la trilogía Abraham a Sancta Clara / Sachsenhausen /Auschwitz, Heidegger parece decir lo que quería pero no podía decir sin correr el riesgo de identificar la patria sacralizada con la mayor monstruosidad que haya producido la historia de la humanidad. El lapsus revelará una situación muy conflictiva y no resuelta. La cuestión es tanto más importante cuanto que Heidegger eligió el lugar más sensible y más significativo para aclarar inconscientemente las cosas: su lugar de nacimiento. La escena se desarrolla ante "las fuerzas del futuro" (los jóvenes de la patria), en la escuela en que Abraham a Sancta Clara y él mismo habían entrado en contacto con los tiempos del origen.

¿Estaríamos aquí ante una retractación en su versión inconsciente? Esta debilidad de Heidegger ¿corresponderá a un rechazo obstinado a la posibilidad de hacer una autocrítica? Es posible.

Puede que haya aquí una respuesta diferente. Al desafiar consciente y abiertamente a la "opinión pública",

actitud característica del filósofo —para ser comprendido por aquellos que "eran capaces de comprender"—, Heidegger habría querido asumir virilmente el sentido de esta trilogía adoptando una actitud que, de todos los jefes de la jerarquía nazi, sólo Himmler se atrevió a asumir, suicidándose.

La cuestión queda abierta, y así quedará a la espera de una documentación más significativa.

Siguiendo la lectura del discurso de Heidegger, observamos que involucra entonces a su auditorio en toda una serie de desarrollos completamente diferentes.

> Pero, por otra parte, en la segunda mitad del siglo XVII, se despertó un nuevo espíritu resueltamente volcado hacia el mundo para actuar en él y crear: el espíritu del Barroco. Abraham fue contemporáneo de los compositores Bach y Haendel. Y pertenece a la misma época en que los grandes arquitectos llevaron a cabo su trabajo. Las iglesias barrocas de Ottobeuren, Weingarten, Weissenau, Steinhausen y Birnau son obra de estos hombres[338].

Un aspecto diferente de Abraham a Sancta Clara es abordado así. Su obra es su lenguaje: "Habló y escribió apoyándose sobre un dominio de la lengua alemana que es extraordinario por la diversidad de sus posibilidades creadoras". Más allá de su vínculo con el Barroco, es importante "atender a la forma en que Abraham dice lo que dice: tendríamos entonces una idea del poder singular y de la riqueza de su lenguaje"[339]. Abraham a Sancta Clara "piensa en imágenes. A través de ellas llega a hacer *ver* directamente lo que quiere decir"[340]. Describe, por ejemplo, la muerte

que se abate sobre Viena con una fuerza que trasciende las clases y las instancias dirigentes, como un segador que siega todos los pastos, altos o bajos, como un resplandor que ilumina no sólo los techos de las cabañas campesinas, sino también los palacios reales[341].

Precisamente por una imagen como ésta deja ver la nada de la existencia humana: "El hombre: esa nada de cinco pies de alto"[342]. Sólo un lector superficial podría pensar que Abraham a Sancta Clara juega con el lenguaje: en realidad, "escucha el lenguaje"[343]. El ejemplo elegido por Heidegger para ilustrar la virtuosidad del lenguaje de Abraham a Sancta Clara no es menos siniestro: "La rima, el sonido armonioso de las palabras y las sílabas es empleado con tal arte que nos remite a una imagen". El padre Abraham a Sancta Clara escribe: "Un jefe militar ha golpeado con una fusta la cabeza de los turcos: cabezas y cabalgaduras rodaron como cacerolas"[344]. Pero, para Heidegger, todo el esplendor del lenguaje de Abraham a Sancta Clara se expresa cuando habla de "la blancura de los cisnes" haciéndola revivir por la imagen de la blancura efímera de la nieve[345].

Martin Heidegger lleva a cabo, así, una curiosa síntesis. El sacerdote fanático ama los cisnes, el cruel antisemita canta a la blancura de la nieve, evoca la virtuosidad de las palabras y las sílabas hablando de cabezas que caen y que ruedan como cacerolas. De Abraham a Sancta Clara y de sí mismo hace dos ejemplos de lo que Mitscherlich ha llamado "personas incapaces de experimentar la conmiseración". Para Heidegger, el juicio tradicionalmente aplicado a Abraham a Sancta Clara era injusto: "Este hombre, con frecuencia ha sido presentado como un personaje grosero, que condena la conducta de los hombres evocando la muerte y el demonio"[346]. Conclusión de Heidegger: "La vía

tomada por Ulrich Megerle es un signo de la fidelidad y del rigor de Abraham a Sancta Clara respecto del destino que le fue asignado. Prestemos atención a él: lo encontraríamos, en esta reunión, no sólo como un antiguo alumno de una escuela de Messkirch sino como un maestro para nuestra vida y un maestro de la lengua"[347].

En el texto publicado en 1910, Heidegger había pintado a Abraham a Sancta Clara según la óptica de la patria, había valorado su papel como maestro dirigente y como médico para la "salvación del alma del pueblo", anticipando así, sobre su propio esquema pedagógico, el de la "educación por el ejemplo", del que sólo son capaces las personalidades eminentes.

Desde el punto de vista político, Heidegger colocaba a Abraham a Sancta Clara en la línea del antisemitismo cristiano-social y del populismo reformista del alcalde de Viena, Karl Lueger. Con el tiempo, la figura de Abraham a Sancta Clara, su significación social objetiva se han transformado. Heidegger había extraído su primera imagen del monje agustino del texto *Florilegio*. Karl Bertsche, especialista en Abraham y editor de ese texto en 1910, hacía de Abraham a Sancta Clara el "alimento espiritual" de los guerreros alemanes de la Primera guerra mundial, y más tarde, de la Segunda.

En su escrito sobre "Abraham a Sancta Clara y el judaísmo" (1941), Loidl es —si cabe—aún más explícito y más violento. Tras haber afirmado que "la época de Abraham fue una época extraordinariamente decisiva para la judería vienesa",[348] agrega que "la agitación de los espíritus vieneses condujo a buscar una solución radical" puesto que entre tanto se había visto claro que "ni el martirio ni el verdugo podían alejarlos de su fe"[349].

En sus obras *Lauberhütt* y *Weinkeller*, Abraham a Sancta Clara relata el auto de fe de ochenta judíos en Salzburgo[350]. Sacaba sus informaciones sobre la vida de los judíos de fuente directa: conocía bien el *ghetto* de Viena y pudo observar a los judíos con sus propios ojos, durante un breve período, es verdad, puesto que los judíos fueron expulsados poco tiempo después. Al llegar a Viena en 1672, el problema había sido resuelto y la ciudad estaba prácticamente libre de judíos. Esto explica, dice Loidl, que el padre Abraham a Sancta Clara no se extendiera demasiado sobre el tema[351]. Loidl afirma también que gracias a las "investigaciones detalladas de Karl Bertsche" ha sido posible comprobar que ciertos editores de obras del padre Abraham a Sancta Clara eliminaron los insultos contra los judíos[352]. Pero ahí está él para recordarlo: "Los descendientes de los asesinos de Jesús seguramente vieron cómo las semillas que habían plantado no daban fruto; y sobre sus tumbas, no crecía la hierba. Los hijos de los judíos que escarnecieron a Jesús nacieron con el brazo derecho más corto. Otros nacieron con dientes de puerco. Los hijos de aquellos que le dieron vinagre sobre la cruz sienten que sus narices se llenan de gusanos todos los Viernes Santos. Los hijos de quienes le escupieron no pueden hacerlo sin que la saliva les salte a la cara. Quienes lo azotaron han tenido ocasión de ver que, todos los 25 de marzo, la piel de sus niños se cubre de 6666 llagas"[353].

"Desde entonces todos los judíos desprenden un mal olor particular, perceptible especialmente durante la Semana Santa, castigo que les fue infligido por haber sido los únicos que asistieron a los milagros de Jesús y no creyeron en él. Su pretensión de esperar un nuevo Mesías les ha causado toda suerte de desgracias, como la historia de la

hija de un judío que habiendo quedado encinta de un estudiante hizo creer a todo el mundo que su hijo era el Mesías. Los judíos de la región se reunieron en gran número para esperarlo y adorarlo. Cuando nació comprobaron que era una niña; su indignación fue tal que le arrebataron el bebé y lo aplastaron contra un muro de piedra"[354].

"Sus profanaciones son incalculables: los judíos exigen de las mujeres que empeñen sus vestimentas, que les provean de hostias consagradas; un judío que, durante una misa, profanó una hostia mordiéndola, comenzó a dar botes, saltando como un perro en la iglesia hasta que un santo consiguió arrancársela de la boca; los judíos de Deggendorf (Baviera) perforaban las hostias con agujas y alfileres, los de París (en 1290) las engrillaban. En Bohemia las cubrían de escupitajos y les daban puñetazos. En Nuremberg, las machacaban en el mortero"[355].

Abraham hizo suyas las afirmaciones del historiador "digno de fe" Antonius Bousinius: "Cuando los judíos circuncidan a un niño, al octavo día, éste sufre hemorragias que sólo pueden ser detenidas con sangre de cristiano"[356].

La lista de referencias citadas por Loidl podría prolongarse sin fin. Es importante, sin embargo, señalar su manera particular de "adaptar" Abraham a Sancta Clara a los nuevos tiempos (1941). Los judíos finalmente fueron expulsados en 1670, pero con ello no se acabaron los problemas. "Años más tarde, los judíos volvieron a su trabajo y una vez más ocasionaron problemas para Viena y para la Corte. Desde entonces, el número de judíos no ha dejado de aumentar, y gracias a su dinero extendieron más que nunca su influencia. Peor aún: el iluminismo, el liberalismo y su época, les prepararon un terreno fértil y han sido sus mayores protectores."

Loidl concluye: "Con la tercera expulsión, la actual, la

excitación que provocaba este pueblo extraño, ha encontrado una solución definitiva"[357].

La obra de Loidl fue elogiada por el doctor Karl Eder en la revista católica *Theologisch-praktische Quartalschrift* (editada por los profesores de la Institución Diocesana de la Facultad Filosófico-teológica de Linz),[358] que la calificó de "escrito muy actual" El trabajo de Loidl fue publicado además con el *imprimatur* del arzobispado vienés. Poco tiempo después, Loidl y Karl Bertsche intentarían hacer canonizar a Abraham a Sancta Clara[359].

Es verdad que estas citas de Loidl y de Abraham a Sancta Clara no son imputables a Martin Heidegger. Pero al presentar a Abraham a Sancta Clara como un ejemplo de vida, un hombre del destino y un maestro del lenguaje, Martin Heidegger asume la imagen que encarna el monje agustino en la tradición antisemita del sur de Alemania y Austria. Un antisemitismo que fue cuna del nacionalsocialismo.

Lo menos que se puede decir es que el escrito de Martin Heidegger contribuye a promover el culto de una figura clave de esta tradición, vinculándola a aquello que, a sus ojos, era la suma de la historia, la *Heimat*.

Heidegger somete a Abraham a Sancta Clara a una operación abstractiva. Ni más ni menos que lo que fue: un elemento significativo de la tradición. Si el objetivo de Heidegger era arrojar luz sobre la *esencia* de Abraham a Sancta Clara, le bastaba establecer claramente que su antisemitismo y su xenofobia *no* revelaban esa esencia, o que al menos era la vertiente negativa, criticable de ella. Al mantener la ambigüedad, Heidegger colaboraba en 1964, con todo su prestigio, a la restauración de una tradición siniestra.

Sigamos con nuestro análisis de la figura de Abraham a Sancta Clara con la historia de la edición de las obras del monje agustino, edición asumida por el profesor Karl Bertsche. Después de haber publicado numerosos escritos y sermones de Abraham a Sancta Clara, Karl Bertsche se dirigió a la Academia de Ciencias de Austria y solicitó su ayuda para realizar la edición de toda su obra. Los documentos conservados en los archivos de la Academia de Austria permiten reconstituir las consideraciones y conclusiones del pedido de Bertsche.

Bertsche envió su primer pedido el 28 de junio de 1936. Merced a la intervención de Josef Nadler, miembro de la Academia, fue tomado en consideración.

Bertsche y Nadler también enviaron a la Academia dos cartas fechadas el 2 y el 5 de julio de 1936. Ésta respondió a Nadler el 15 de octubre del mismo año sugiriéndole que se informara sobre posibilidades de financiamiento en alguna instancia oficial del Reich. Los trámites parecen haber quedado suspendidos, probablemente debido a cuestiones de financiamiento, hasta 1938. Este hecho hizo pensar que Bertsche y Nadler no tendrían ningún éxito en su empresa. La explicación es relativamente compleja: contribuye a ilustrar las contradicciones internas de la política cultural nacionalsocialista. Josef Nadler, como hemos visto, defendía la superioridad étnica y cultural del espacio alemán del sur y de la Austria germánica. Veía en la zona situada entre el Rin y el Danubio "el espacio donde se desarrolló desde el comienzo la gran historia del Reich: Staufer y Habsburgo, Carlomagno y Adolf Hitler"[360]. En su texto publicado tras la anexión de Austria, Nadler describe el chauvinismo del sur: asocia una interpretación auténticamente racista con un *Kulturfaschismus* un poco más

refinado, retomando así los temas esenciales de la ideología heredada de R. von Kralik, de quien fue también discípulo el joven Martin Heidegger. En ese sentido Nadler habla de Abraham a Sancta Clara como de un hombre ilustre y ejemplar, aparecido providencialmente en una época en que el *Lebensraum* entre el Rin y el Danubio estaba amenazado por una alianza implícita entre franceses y turcos[361]. "Friburgo y Viena, la ciudad de la Selva Negra y la ciudad situada cerca de Kahlenberge, están separadas por la mayor distancia y viven armoniosamente su diversidad. Sin embargo, durante mucho tiempo ha habido entre ellas un intercambio gracias a los alemanes, a las casas reales y a la administración del Estado. Y lo que existió en una época, y desapareció en la siguiente, es otra vez una realidad: el nuevo Reich. La torre majestuosa de la catedral de Friburgo y la flecha de la catedral de Viena se unen fraternalmente hoy como signo de su misión común"[362]. Pese a sus declaraciones pronazis, Karl Bertsche estaba considerado por las autoridades como un agente del catolicismo. Los documentos referidos a él, conservados en el Centro de Documentación de Berlín, así lo muestran: la Cámara de los Escritores del Reich decidió, en 1937, excluir a Bertsche, obligándolo a solicitar autorizaciones especiales para cualquier publicación.

Los vínculos de Bertsche con los sectores católicos influyentes eran muy conocidos. Su *Florilegio de Abraham a Sancta Clara* había sido publicado y reeditado varias veces por la editorial católica más prestigiosa de Alemania, las ediciones friburguesas Herder. Era igualmente un colaborador activo de la revista católica vienesa *Schönere Zukunft* que, pese a su posición claramente antisemita, retiró su apoyo al régimen. Fue el propio Karl Bertsche

quien, en el número del 24 de diciembre de 1939, establecerá sin la menor crítica el antisemitismo del monje agustino en su artículo "Abraham a Sancta Clara über die Lektüre"[363].

Las contradicciones entre el régimen nazi y la Iglesia católica aparecieron, a nivel ideológico, en la polémica entre Alfred Rosenberg y un importante grupo de profesores católicos que habían criticado su obra principal, *El mito del siglo XX* (Munich, 1935). Ironizando sobre el carácter "científico" que pretendían sus críticos católicos, Rosenberg consagró capítulos enteros al análisis del vínculo entre la Iglesia y el mundo de la magia y la hechicería. Para Rosenberg, la Iglesia y su vanguardia jesuita habían inventado un mundo para perseguir y exterminar a todos los herejes, en particular, a los del norte de Europa[364]. Rosenberg atacaba así uno de los temas predilectos de Abraham a Sancta Clara. Este último, que había sido testigo de numerosos procesos por brujería, relata en sus obras una serie de condenas a la hoguera ("ofrendas a Vulcano") y se complace por ello, exigiendo que se siga el trabajo "de eliminación de esta mala hierba"[365].

En su largo capítulo sobre "La demonología" Abraham a Sancta Clara se prestaba a los ataques de Rosenberg. Desde entonces era evidente que ni las instancias político-culturales del régimen, ni la Iglesia católica, podían apoyar un proyecto tan costoso e importante como el que solicitaba Bertsche.

Sin embargo, la situación cambió hacia 1938 con la anexión de Austria. El 30 de diciembre de 1938, al día siguiente de la firma de los acuerdos de Munich por los cuales las potencias occidentales vendieron Checoslovaquia (los nazis llamaron a ese día "El día de la pacificación"),

Karl Berstche escribía a Heinrich von Srbik, convertido en presidente de la Academia de Ciencias de Austria: "Acabo de leer, en este día de pacificación mundial, la noticia de su nombramiento como presidente de la Academia de Viena". Después de haber añadido que Nadler le había aconsejado no insistir sobre el proyecto de editar las obras de Abraham "hasta tanto la situación no se aclarara", Bertsche supone que ha llegado el momento de intentar nuevas gestiones, "ahora que la anexión de Austria ha dado nacimiento a esta Gran Alemania, tan deseada por usted desde hace tanto tiempo". Ahora que "la Alta Academia tiene finalmente un presidente" es posible pensar en dedicar un monumento "al gran constructor de un puente entre Alemania y Austria en el siglo XVII, editando sus obras póstumas [...] en el mismo momento en que los hermanos, separados durante tanto tiempo, están nuevamente juntos. *¡Heil Hitler!* Karl Bertsche"[366].

Las esperanzas de Bertsche de conseguir el apoyo de von Srbik estaban fundadas. Von Srbik era, ya bajo la República de Weimar, un antidemócrata feroz.

Desde Viena colaboró con Georg von Below en una lucha antirrepublicana en favor de la Gran Alemania[367]. Von Srbik defendió su ideal expansionista bastante después de la Segunda guerra mundial. En su texto *Humanismus bis zur Gegenwart* (El humanismo hasta nuestros días), escribe, a propósito de la anexión de Austria: "El pueblo ya no está comprendido dentro de las fronteras del segundo Reich establecidas por el derecho civil del Estado, sino que está de acuerdo con el espacio de sangre y de espíritu del hombre alemán"[368].

Los esfuerzos de Bertsche se vieron coronados por el éxito. Si bien la Academia de Ciencias de Austria no estaba

en condiciones de financiar el proyecto y, por esta razón, tuvo que tomar la decisión provisional de rechazarlo, el *Reichsstatthalter* de Viena en persona, Baldur von Schirach, intervino para proponer el financiamiento completo de la edición. El problema quedó resuelto en el curso de la sesión de la Academia el 7 de febrero de 1942.

Un documento que se conserva en el acta Karl Bertsche del Centro de Documentación de Berlín, revela que Bertsche recibió de la Cámara de los Escritores del Reich, a petición de Baldur von Schirach, la autorización para editar las obras de Abraham a Sancta Clara.

## La entrevista póstuma

Hacia el final de su vida, Heidegger entendía su reflexión filosófica como una hermenéutica del ser, indisociable del tema de la patria local sacralizada y de sus dirigentes espirituales. Esa reflexión se articula, al menos por lo que a nosotros importa, en torno a la entrevista concedida por Heidegger al semanario alemán de mayor difusión, *Der Spiegel.*

Consagrar una entrevista a las relaciones con el nacionalsocialismo, entrevista destinada a una publicación póstuma, es un acto que muestra elocuentemente la importancia dada por Heidegger a la cuestión.

Situar el "esclarecimiento de los hechos de entonces" en relación con su propia muerte, permitía a Heidegger conferir a la entrevista una solemnidad particular: ponía en cierto modo a sus potenciales detractores en la triste decisión de profanar una tumba. La entrevista fue programada minuciosamente y se organizó a iniciativa del propio Heidegger.

Una primera y atenta lectura del texto publicado, da la impresión de que los periodistas apenas abordan los temas sin profundizar en ellos y dejan en penumbras las cuestiones más importantes y más delicadas, en especial la cuestión del Holocausto.

Y esto no se debe necesariamente a los periodistas del *Der Spiegel.* En efecto, la presentación del texto de la entrevista por la redacción, hace aparecer la versión definitiva como el resultado de un proceso complejo. El cuestionario al que respondió Heidegger era diferente del que inicialmente había recibido, y las respuestas dadas en el curso de la entrevista no coinciden con las respuestas publicadas. *Der Spiegel* publica, junto con la entrevista, una fotografía del texto corregido por Heidegger, lo que da una idea del volumen de las correcciones.

Me he dirigido a los archivos del semanario y he pedido consultar la documentación relativa al reportaje, pero invocando argumentos de orden deontológico, el director de los archivos me ha negado el acceso al material en cuestión.

El hecho merece ser señalado, dada la importancia que tendría el estudio comparado entre el texto original y el texto publicado por *Der Spiegel.*

El texto publicado, sin embargo, no carece de interés: está destinado a asegurarle a su filosofía una influencia durable sobre una sociedad alemana y un público internacional prevenidos contra el nacionalsocialismo.

Si ésa fue en parte la intención de Heidegger, la lectura atenta del texto revela que el filósofo, para alcanzar este objetivo, no sacrifica las cuestiones de principio vinculadas a los valores genéricos del nacionalsocialismo. Heidegger exige que su adhesión al nacionalsocialismo sea ubicada

en el marco de sus reflexiones sobre la esencia de la técnica extendida a escala planetaria. Mostrará, pues, que el nacionalsocialismo, desde el comienzo, se planteó un enfoque correcto del problema que representaba el dominio incontrolado de la técnica; después de ese buen comienzo, el movimiento quedó frustrado por la incapacidad filosófica de los dirigentes[369].

El texto publicado deja sin explicar lo más denso del sentido que se debe conferir a las palabras "buen comienzo", la manera en que ese comienzo fue gestionado políticamente, las personas encargadas de esa gestión. Heidegger descalifica radicalmente los demás sistemas (capitalismo y comunismo) que intentan dar cuenta de la técnica y de su expansión. Continuar afirmando, en 1967, la grandeza del comienzo ("la verdad interior y la grandeza") del nacionalsocialismo, única tentativa, breve pero lograda, de hacer frente al problema central del "hombre moderno", supone un juicio de base cuya significación explícita no puede ser ignorada: emana de un pensador particularmente sensible al valor de los "comienzos" y que entiende que estos "comienzos" son ejemplos planteados como tarea del porvenir.

Heidegger conserva integralmente, en su entrevista póstuma, la distinción fundamental entre el "verdadero nacionalsocialismo" y el desviacionismo que lo deformó. Esa distinción se manifiesta en la crítica hecha durante la entrevista, último ajuste de cuentas con el desviacionismo, y en las soluciones propuestas para sacar a la humanidad del atolladero. Interrogado acerca del texto de Hölderlin "La ley oculta de la determinación histórica de los alemanes", citado por él mismo en sus cursos sobre Nietzsche, Heidegger responde de manera tan imprecisa en la forma

como precisa en el contenido: el problema central de la humanidad sólo puede ser resuelto allí donde ha nacido, en Europa, y, dentro de Europa, en su centro, al que esta vez Heidegger no da nombre de pueblo pero sí el del lenguaje, el lenguaje de Hölderlin y el de los alemanes. Puesto que si "el comienzo" fue griego, para llegar a él se necesita un instrumento apropiado que no puede ser sino la lengua alemana[370]. Es la vía abierta a la discriminación más grosera: "Los franceses me lo aseguran hoy de nuevo: cuando se ponen a pensar, hablan alemán"[371]. Los franceses se dan cuenta de que "pese a todo su racionalismo, no pueden afrontar el mundo actual cuando se trata de comprenderlo en el origen de su esencia"[372].

Si bien el conjunto del texto cuida la forma, está claro que, en este punto determinante de su pensamiento, Heidegger encuentra frases más virulentas que las que formulaba en la época de su militancia; proponía entonces a los franceses, junto con el alcalde Kerber y los futuros colaboradores franceses, un modelo de diálogo: los alemanes serían en él los profesores y los franceses los alumnos aplicados y disciplinados. Heidegger no reivindica la importancia fáctica del alemán como lengua para hacer filosofía. Lo que él afirma es la necesidad de hablar en alemán para *pensar*, no sólo para hacer filosofía. Sólo en alemán resulta posible alcanzar la condición humana en sentido estricto.

Afirmar que el alemán es absolutamente intraducible ("así como un poema es intraducible, lo mismo ocurre con el pensamiento") puede resultar "enojoso" para aquellos que no lo hablan, pero para Heidegger, esa realidad no debe ser ocultada, "sino puesta en evidencia, a gran escala: pensando en las consecuencias terribles que la traducción

del pensamiento griego en lengua romana-latina ha supuesto hasta nuestros días"[373].

Rainer Marten ha demostrado, como ningún otro, que la filosofía de Heidegger no puede, por su esencia misma, evitar su voluntad fundamental de discriminación[374]. Las razones han de encontrarse en el hecho de que Heidegger no rompió jamás con los vínculos espirituales que lo unían a la condición de posibilidad última del nacionalsocialismo bajo todas sus formas: la sacralización de la alemanidad y su conversión en ejemplo exclusivo. Eso se vislumbra en el problema que Heidegger, en su entrevista, considera como fundamental. Al mismo tiempo que califica la democracia como sistema político incapaz de enfrentar la tecnificación del mundo,[375] afirma que el nacionalsocialismo en sus comienzos fue capaz de hacerlo.

En la página 206, Heidegger afirma que la técnica se ha independizado del control humano y que la democracia no puede reapropiarse de su control; en la página 214, cuando se le pregunta precisamente si al utilizar conceptos "ya superados" como el de "patria local" (*Heimat*) no se aleja de la tentativa de aportar una solución al problema de la planetarización de la técnica, responde: "Me parece que da usted a la palabra 'técnica' un sentido demasiado absoluto. Por mi parte, no comprendo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria como una maldición inexplicable a la que no se puede escapar; considero que el pensamiento, con sus propios límites, debe ayudar al hombre a establecer una relación satisfactoria con la técnica. El nacionalsocialismo avanzó, de eso estoy seguro, en esa vía"[376].

El vínculo entre *Heimat* y nacionalsocialismo, el motor, según Heidegger, de la verdad del movimiento, conserva toda su validez hasta el final.

Desde ese punto de vista se debe comprender el estrecho vínculo de Heidegger con la tierra y con la patria, y no en el sentido de un folklore metafísico: "Todo lo grande y lo esencial ha aparecido porque el hombre tuvo una patria y ha estado arraigado en una tradición"[377].

En el crepúsculo de su vida, Martin Heidegger describió un gran círculo, para volver a su punto de partida. Su primer texto celebraba en Abraham a Sancta Clara al médico "del alma del pueblo", dirigente, guía y ejemplo. En su entrevista póstuma, la tarea del pensamiento consiste en preparar el terreno sobre el cual puede aparecer "el dios" salvador, el único recurso[378]. En la medida en que ese dios no es trascendente sino que, como "todo lo grande y esencial", es producto de "una patria", hay que temer que no sea muy distinto en realidad de aquel otro dios al cual Abraham a Sancta Clara le abrió el camino y en el cual Heidegger vio al hacedor de destinos.

## Notas de la Tercera Parte

1. Walter Hofer, *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1934*, Francfort, 1978, p. 270. (El texto de la declaración me ha sido proporcionado por Uwe Henning, *Max Planck Institut*, Berlín).

2. Wolf y Poliakov, *Das Dritte Reich und seine Denker,* Berlín, 1959, p. 548.

3. Carta de los archivos del *Institut für Zeitgeschichte*, Munich, *Amt Rosenberg*, MA 596, pp. 318.

4. W. Rudolf, "Sinn und Aufgabe der Preussischen Dozentenschaft", Stuttgart, 1959, p. 86-90.

5. Cf. A Busch, *Die Geschichte der Privatdozenten,* Stuttgart, 1959, p.137.

6. Actas de W. Stuckart en el Centro de Documentación de Berlín.

7. W. Hofer, *op. cit.*, p. 396.

8. *Zentrales Staatsarchiv Merseburg,* Sign. Rep. 76. Sekt. Z, tit. IV, N° 68 A. Bd. 1.

9. Véase *Hochschulstädte und Grossstadthochschulen,* cuaderno 6, 1934.

10. Volker Loseman, "Zur Konzeption der NS-Dozentenlager" en *Erziehung und Schulung im Dritten Reich*, Teil II, Stuttgart, 1980, pp. 87-109.

11. Carta del 21 de febrero de 1934.

12. *Landesarchiv* de Karlsruhe, legado E. Krieck.

13. *Ibid.*

14. "Jahrbuch der Akademie für Deutsches Recht" ed. por Hans Frank, Berlín, Munich, Viena, 1933-1934.

15. Ernst Jäeck y Otto Suhr han escrito una breve historia de la Deutsche Hochschule für Politik durante su período democrático (1920-1932 y 1949-1952): *Geschichte der deutschen Hochschule für Polilik*, Berlín, 1952.

16. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 28 de mayo de 1983.

17. *Ibid.*

18. Una parte de este documento fue publicada por Karl Jaspers, en *Notizen zu Heidegger*, pp. 14 y ss.

19. Schoeppe, *loc. cit.*

20. Schoeppe, *loc. cit.*

21. *Das geschichtliche Selbstbewusstsein der Nation,* Tubinga, 1934.

22. *Op. cit.*, pp. 10-11.

23. En *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 92 Band, pp. 1-50, Tubinga, 1932.

24. En *Zeitwende*, 10, Munich, 1934.

25. En *Deutsche Zeitschrift*, 47, 1939.

26. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 70.

27. Archivos de la Universidad de Gotinga, *Kuratorialakte*, XVI, IV, Bd. III, Blatt 33.

28. *Generallandsarchiv*, Karlsruhe, 450 N° 792.

29. Documentos de los archivos de la Universidad de Gotinga.

30. *Völkischer Beobachter*, 6-7 de mayo de 1934, edición para el norte de Alemania, Beilage.

31. Archivos de la Universidad de Gotinga, *loc. cit.*

32 M. Heidegger: *Vorlesung über Hölderlin im Winter 1934-35*, citado según O. Pöggeler: *Philosophie und Politik bei Heidegger,* Friburgo/Munich, 1972, pp. 28 y ss.

33. M. Heidegger: *op. cit.*, p. 108.

34. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik,* Tubinga, 1953, p. 8.

35. *Ibid.*, pp. 8 y ss.

36. *Ibid.,* p. 18.

37. *Ibid.*, pp. 28 y ss.

38. *Ibid.*, p. 29.

39. *Ibid.*, p. 32.

40. Cf. R. Minder: *Hölderlin unter den Deutschen und andere Aufsätze zur deutschen Literatur,* Francfort, 1968, pp. 132 y ss.

41. M. Heidegger: *op. cit.*, pp. 34 y ss.

42. *Ibid.*, p. 35.

43. *Idem.*

44. A. Hitler: *Mein Kampf, op. cit.*, p. 68: sobre Rusia como "demonio", p. 752.

45. M. Heidegger: *op. cit.*, pp. 35 y ss.

46. *Ibid.*, p. 152.

47. *Ibid.*, p. 36.

48. A Hitler: *op. cit.*, pp. 188 y ss.

49. M. Heidegger: op. cit., pp. 36 y ss.

50. *Ibid.*, pp. 10 y ss.

51. M. Heidegger: *Über des Wesen das Grundes*, en: *Wegmarken*, Francfort, 1967, *op. cit.*, pp. 21-71 y 40-42.

52. A. Bäumler: "Die Dialektik Europas. Antwort an Jules Romains", en: *Politik und Erziehung. Reden und Aufsätze.* 4ª ed., Berlín, 1943, pp. 50, 53, 56.

53. M. Heidegger: *op. cit.*, p. 96.

54. *Ibid.*, p. 11.

55. *Ibid.*, p. 43.

56. *Ibid.*, pp.47 y ss.

57. *Ibid.*, p. 47.

58. *Ibid.*, p. 101.

59. *Ibid.*, p. 102.

60. Cf.: A. Schwan: *Die politische Philosophie im Denken Heideggers*, Colonia y Opladen, 1965, pp. 94 y 101.

61. *Einführung in die Metaphysik*, p. 152.

62. *Der Spiegel, loc. cit.*, p. 204.

63. Rainer Marten, "Ein rassistischer Konzept von Humanität", en *Badische Zeitung*, 19-20 de diciembre de 1987, p. 14.

64. Dortmund, 1935, cuaderno 1, pp. 1-7.

65. *Jahrbuch des Philologenverbandes. Kunze-Kalender*, Breslau, 1941-42, p. 2.

66. Actas de K. Stracke, Centro de Documentación de Berlín.

67. *Deutsche Mädchenbildung*, pp. 49 y ss.

68. *Ibid.*, pp. 285 y ss.

69. *Ibid.*, pp. 327 y ss.

70. *Ibid.*, pp. 338 y ss.

71. *Ibid.*, pp. 346 y ss.

72. Cf. la publicación oficial del frente femenino *NS-Frauenwarte*, cuaderno nº 7 del 2 de setiembre de 1934, pp. 210-212.

73. "Verpflichtung und Aufgabe der Frau im nationalsozialistischen Staat" en: *Schriften der deutschen Hochschule für Politik*, cuaderno nº 25.

74. *Deutsche Mädchenbildung*, p. 1.

75. *Ibid.*
76. *Op. cit.*, p. 2.
77. *Ibid.*
78. *Op. cit.*, pp. 2-3.
79. *Op. cit.*, p. 3.
80. *Op. cit.*, p. 4.
81. *Ibid.*
82. *Op. cit.*, p. 5.
83. *Ibid.*
84. *Ibid.*
85. *Op. cit.*, p. 6.
86. *Op. cit.*, p. 7.
87. J. Stephenson, "Verantwortungsbewusstsein: Politische Schulung durch die Frauenorganisationen im Dritten Reich" en: *Erziehung und Schulung im Dritten Reich,* Teil 2, pp. 194-205.
88. *NS-Frauenwarte*, p. 15.
89. *Ibid.*, pp. 145, 168.
90. Cuaderno de enero de 1934, pp. 380 y ss.
91. Segundo cuaderno de febrero de 1934 pp. 406 y ss.
92. Primer cuaderno de marzo de 1934.
93. "Grundsätze der NS-Frauenschaft" (Deutsche Frauenorden) en *NS-Frauenwarte*, 15 de julio de 1932.
94. F. Hundssnurscher/G. Taddey, *Die Jüdische Gemeinde in Baden,* Stuttgart, 1968, pp. 92 -93.
95. *Op. cit.*, p. 93.
96. *Ibid.*, cf. igualmente Franz Laubenberg/Berent Schwineköper, "Geschichte und Schicksal der Freiburger Juden" en *Freiburger Stadthefte*, Nº 6, Friburgo, 1963.
97. W. Scheffer, *Judenverfolgung im Dritten Reich,* Berlín, 1964, pp. 68-69.
98. K. Jaspers, Notizen, p. 87.
99. *Op. cit.*, pp. 257 y 274.
100. *Der Spiegel*, *loc. cit.*, p. 199.
101. W. Scheffer, *op. cit.*, pp. 237-238.
102. Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Francfort, 1983, p. 40.
103. A. Kleinberger, *op. cit.*, pp. 14, 16.

104. Estos dos documentos se encuentran en el *Deutsches Zentralarchiv* de Merseburgo. *Die Universität Freiburg Br.* 40-01 REM, Bd. I (septiembre 1934-diciembre 1937), 1976.

105. *Das Rektorat 1933-34*, p. 41.

106. *Deutsches Bücherverzeichnis. Eine Zusammenstellung der im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher Zeitschriften und Landkarten*, tomo 20 (1936- 1940), Leipzig, 1942, p. 1091.

107. La carta está en manos del Dr. F. Spiegeler, Bramsche.

108. Ed. R. Oberschelp, tomo 53, Munich, 1978.

109. *Der Spiegel, op. cit.*, p. 204.

110. *Loewy, op. cit.*, p.310.

111. *NS-Frauenwarte*, cuaderno N° 17, 1935-1936, p. 17.

112. Hildegard Brenner, *Ende einer bürgerlichen Kunstinstitution. Die politische Formierung der Preusischen Akademie der Künste*, Stuttgart, 1972, pp. 12; 13; 170-171.

113. Schleier, *op. cit.*, p. 104.

114. Informaciones en *Tribuna*, Roma, 16 de enero de 1935.

115. *Klassiker in finsteren Zeiten*, B. Zeller (editor), Marbach, 1983, *op. cit.*, p. 348.

116. *Deutsche Botschaft Rom*: KW 7a, Bd 2, Pak 1325a.

117. *Klassiker in finsteren Zeiten*, tomo II, p. 176.

118. *Loc. cit.*, p. 348.

119. *Loc. cit.*, pp. 468-469.

120. Cuaderno 1/2, Berlín, 1934, pp. 217-218.

121. *Wille und Macht*, "Führerorgan der NS-Jugend", cuaderno n° 6, Berlín, 15 de marzo de 1937, pp. 28-30.

122. *Klassiker in finsteren Zeiten*, tomo 1, p.352.

123. *Das Volk. Kampfblatt für völkische Kultur und Politik*, Nibelungen, Berlín/Leipzig.

124. E. Unger, *Das Schrifttum zum Aufbau des neuen Reiches*, 1919-1934, Berlín, 1934, p. 148.

125. Actas Kant-Forschungen (1904-1934), Ministerio de Cultura de Prusia/Zentrales Staatsarchiv, Merseburgo.

126. Sign. MA 609.

127. Pp. 56655-56657.

128. Actas del 9 de enero de 1935, pp. 56656 y 56658.

129. *Loc. cit.*, p. 56653.

130. *Loc. cit.*, p. 56651.

131. *Loc. cit.*, p. 56647.
132. *Loc. cit.*, p. 56648.
133. *Holzwege*, Francfort,1963, p. 344.
134. *Ibid.*
135. *Ibid.*
136. *Ibid.*
137. A. Schwan, *op. cit.*, p. 52.
138. Pöggeler, *op. cit.*, p. 124.
139. *Alemannenland Ein Buch von Volkstum und Sendung. Für die Stadt Freiburg hrsg. von Oberbürgemeister Dr. Kerber,* Stuttgart, 1937.
140. *Op. cit.*, pp. 258-262.
141. Actas F. Kerber, Centro de Documentación de Berlín.
142. *Alemannenland...*, p. 7.
143. *Ibid.*
144. *Op. cit.*, p. 8.
145. *Op. cit.*, pp. 7-8.
146. *Op. cit.*, p. 10.
147. *Op. cit.*, p. 11
148. *Op. cit.*, p. 12.
149. R.A.C. Parker, *Das Zwangziste Jahrhundert 1918-1945, Fischer Weltgeschichte,* Bd. 34 Francfort, 1967, pp. 274 y ss.
150. *Alemannenland...*, pp. 124 y ss.
151. *Op. cit.*, pp. 140 y ss.
152. *Op. cit.*, pp. 164 y ss.
153. *Op. cit.*, pp. 171 y ss.
154. *Op. cit.*, pp. 164- 165.
155. *Op. cit.*,p. 162.
156. *Ibid.*
157. O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 24-25.
158. *Alemannenland*, p. 261.
159. *Ibid.*
160. *Ibid.*
161. Febrero de 1938, pp. 57-58.
162. N° 5, enero-febrero de 1939.
163. *Ibid.*
164. *Op. cit.*, pp. 54-55.
165. D. Thomä, *op. cit.*, p. 761-774.
166. M. Heidegger, Beiträge Zur Philosophie. Vom Ereignis, p. 113.

167. *Op. cit.*, p. 96.
168. *Op. cit.*, p. 97.
169. *Op. cit.*, p. 140
170. *Op. cit.*, p. 144
171. *Op. cit.*, p. 156.
172. *Op. cit.*, pp. 173-174.
173. *Op. cit.*, p. 229.
174. *Op. cit.*, p. 284
175. *Op. cit.*, p. 319.
176. *Op. cit.*, p. 319.
177. *Op. cit.*, pp. 337-338.
178. *Op. cit.*, p. 353
179. *Op. cit.*, p. 397.
180. *Op. cit.*, p. 398.
181. *Op. cit.*, p. 399.
182. *Op. cit.*, p. 414
183. *Das Rektorat 1933-1934*, pp. 42-43, *Der Spiegel*, p. 204.
184. REM 49.01 -2940.
185. Actas del VIII Congreso Internacional de Filosofía de Praga, 2-7 de setiembre de 1934, Praga, 1936. Reimpreso por Neudeln/Liechstenstein, 1938.
186. *Der Spiegel*, *op. cit.*, p. 204.
187. *Zentrales Staatsarchiv* de Potsdam, *loc. cit.*
188. *Loc. cit.*
189. *Hoover Foundation,* Sección Congresos.
190. Carta del 6 de noviembre de 1936, *Zentrales Staatsarchiv* de Potsdam, *loc. cit.*
191. *Zentrales Staatsarchiv* de Potsdam, *loc. cit.*
192. *Ibid.*
193. *Ibid.*
194. *Ibid.*
195. M. Heidegger: Entrevista con *Der Spiegel, op. cit.*, p. 204.
196. K. Jaspers: *Notizen zu Heidegger, op cit.*, p. 87.
197. Cf. M. Heidegger: *Das Rektorat 1933-34*, *op. cit.*, p. 41 y Entrevista con *Der Spiegel, op. cit.*, p. 204.
198. M. Heideggel: *Nietzsche,* dos tomos, Pfüllingen, 1961.
199. A. Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 293.
200. *Ibid.*, pp. 293 y ss.

201. *Ibid.*, pp. 379 y ss. y pp. 629-633.

202. M. Heidegger: *Nietzsche, op. cit.*, tomo 1, p. 436.

203. *Ibid.*, p. 33.

204. *Ibid.*, p. 36.

205. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik, op. cit.*, p. 152.

206. M. Heidegger: *Nietzsche*, tomo 1, *op. cit.*, pp. 362 y ss. Discurso de R. Hess en: *Schneeberger, op. cit.*, pp. 243-246.

207. Carta de M. Heidegger a R. Stadelmann del 20 de abril dc 1939, Bundesarchiv de Coblenza. Legado R. Stadelmann.

208. M. Heidegger: *Nietzsche*, tomo 1, *op. cit.*, p. 75.

209. *Ibid.*, p.361.

210. *Ibid.*, p. 553.

211. *Ibid.*, pp. 469 y ss.

212. WW ed. Hellingrath, V, pp. 318 y ss.

213. M. Heidegger: *Nietzsche*, tomo 1, *op. cit.*, p. 124.

214. *Op. cit.*, pp. 158-159.

215. *Op. cit.*, pá. 160.

216. M. Heidegger, *Nietzsche* I, p. 654.

217. *Op. cit.*, p. 574.

218. M. Heidegger, *Nietzsche* II, p. 308

219. M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt, 1967, pp. 213-253. V. Klostermann.

220. R. Bollmus, *Das Amt Rosenberg und seine Gegner*, Stuttgart, 1970, *passim.*

221. *Das Rektorat 1933-1934*, p. 42.

222. *Blätter fur Deutsche Philosophie*, p. 217.

223. *Die Literatur*, 44° año, cuaderno 6, Stuttgart, 1942.

224. *Frankfurter Zeitung*, 15 de junio de 1942.

225. *Scholastik,* 18° año, cuaderno 1, 1943.

226. Archivos dc la Universidad de Munich, sign. ON-10a.

227. Comunicado de Himmler, Actas del 15 de julio de 1942.

228. Actas R. Till, Centro de Documentación de Berlín.

229. W. Losemann, *op. cit.*, pp. 121 y 133.

230. Centro de Documentación de Berlín, actas H. Dingler.

231. *Ibid.*

232. *Ibid.*

233. Centro de Documentación de Berlín, actas Heidegger.

234. *Der Spiegel, op. cit.*, p. 204.

235. Archivos del *Institut für Zeitgeschichte* de Munich, sign. MA 40.

236. *Annuaire*, t. 1, p. 17.

237. *Op. cit.*, pp. 28-29.

238. W. Losemann, *op. cit.*, pp. 123 y ss.; 216; 235-236.

239. Año 1942, pp. 17-18.

240. *Deutsche Kultur im Leben der Völker*, Munich, diciembre de 1941, pp. 458-459.

241. "Über das Lesen", pp. 203-213.

242. VII, p. 575, editado por Giovanni Gentile y G. Trecanni, Roma, 1930, apéndice 1938.

243. *Pagine di Critica Fascista*, Roma, 1941, pp. 214 y ss.

244. *Quaderno Affricano*, p. 209.

245. *Op. cit.*, p. 206.

246. "La significación de los antiguos para nuestra tradición", pp. 5-14.

247. *Defensa del humanismo...*, p. 13.

248. *Minerva*, 1930-31.

249. *Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1932.

250. *Dell'Apparire e dell'Essere*, Florencia, 1933, ed. La Nuova Italia.

251. *Op. cit.*, p. 92.

252. *Vom Vorrang des Logos...*, Berlín, 1939.

253. Actas del REM, Centro de Documentación de Berlín.

254. Walther Hofer, *op. cit.*, p. 386.

255. *Kant-Studien*, tomo 44, 1944, Neue Folge.

256. "Der gegenwärtige Humanismus. Ein Beitrag zur Geistes-und Glaubensgeschichte der Gegenwart", *Kant-Studien* (1944), pp. 15 y ss.

257. *Ibid.*, p. 17.

258. *Ibid.*, p. 15.

259. *Ibid.*, p. 33.

260. Actas de W. Brachmann, Centro de Documentación de Berlín.

261. *Klassiker in finsteren Zeiten*, tomo II, pp. 76-77.

262. *Op. cit.*, p. 99.

263. *Op. cit.*, pp. 104 y ss.

264. *Op. cit.*, pp. 95-96, con fotos.

265. *Op. cit.*, pp. 3-10.

266. *An Hölderlin. Ode* (*loc. cit.*).

267. Cf. más arriba, y *Klassiker in finsteren Zeiten*, II, p. 176.

268. "Gestalt und Glaube in der Hölderlinliteratur" en: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, tomo 35, 1941, cit. en Schrimpf, *op. cit.*, *loc. cit.*

269. *Hölderlin. Philosophie und Dichtung*, Stuttgart, 1939, p. 240, en *op. cit.*

270. Cf. su *Hölderlin und seine Götter*, cit. en Klassiker in finsteren Zeiten, tomo I, pp. 333-334.

271. Texto en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* Francfort, 1951, p. 82.

272. *Op. cit.*, p. 92.

273. Diciendo, *en passant*, "¡Quiero ir al Cáucaso!", p. 92.

274. *Op. cit.*, p. 137.

275. *Op. cit.*, pp. 131-132.

276. *Op. cit.*, p. 83.

277. *Op. cit.*, p. 84.

278. *Ibid.*

279. *Ibid.*

280. *Op. cit.*, p. 84.

281. M. Heidegger: Segunda lección sobre Hölderlin, cit. según: Pöggeler, *op. cit.*, p. 110.

282. *Op. cit.*, p. 95.

283. En *Erläuterungen, op. cit.*, p. 13.

284. *Op. cit.*, p. 14.

285. *Ibid.*

286. *Op. cit.*, p. 17.

287. *Op. cit.*, pp. 22-23.

288. *Op. cit.*, p. 23.

289. *Op. cit.*, pp. 24-25.

290. *Op. cit.*, p. 25.

291. *Op. cit.*, p. 26.

292. *Ibid.*

293. *Op. cit.*, p. 27.

294. *Op. cit.*, p. 28.

295. *Op. cit.*, p. 29.

296. *Ibid.*

297. *Op. cit.*, p. 29.

298. *Op. cit.*, pp. 28-29.

299. M. Heidegger, Parmenides, Frankfurt, 1967, p. 114. V. Klostermann

300. N.Nacchi, "Lombra di Babilonia. Antiamericanismo e crisi europea negli anni Trenta", en G.M. Cazzaniga, D. Losurdo y L. Cirollo, Tramonto dell'Occidente?, Nápoles, 1989, pp. 83-104.

301. M. Heidegger, "Hölderlins Hymne "Der Ister", GA, tomo 53, p. 86. V.Klostermann

302. *Op. cit.*, p. 68.

303. M. Heidegger, Heraklit, GA, tomo 55, Frankfurt, 1979, p. 123.

304. *Op. cit.*, 123.

305. Hugo Ott, "Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945" en: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 1985, I, p. 98.

306. *Op. cit.*, p. 99.

307. *Op. cit.*, p. 100.

308. *Op. cit.*, p. 102.

309. *Op. cit.*, p. 106.

310. Cf. parte del informe en Moehling, *op. cit.*, Anm. 10.

311. H. Ott, *op. cit.*, pp. 107-108.

312. *Op. cit.*, p. 113.

313. *Ibid.*

314. *Ibid.*

315. *Op. cit.*, pp. 116-117.

316. Archivos de la Universidad de Tubinga, Sign. 41-47.

317. *Das Rektorat 1933-1934*, p. 42.

318. Carta del 6 de febrero de 1985.

319. *Ibid.*

320. 20 de febrero de 1985.

321. *Der Spiegel, op. cit.*, p. 204.

322. G. Picht, *op. cit.*, pp. 204-205.

323. *Bundesarchiv Koblenz*, Legado Stadelmann.

324. *Loc. cit.*

325. *Loc. cit.*

326. Karl Jaspers, *Notizen zu Heidegger*, pp. 288-289.

327. B. Cullen. "Heidegger, Metontologie und die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", ed. Homenaje de la Sociedad Humboldt, tomo I, pp. 205-213. V.Klostermann, Frankfurt 1991

328. R. Dostal, Eros, Freundschaft und Politik: Heideggers Versagen, V.Klostermann, Frankfurt, 1991 pp. 180-196.

329. Cit. en A, Fischer-Barnicol, "Spiegelungen-Vermittlungen" en: Erinnerung an Martin Heidegger, pp. 95-96.

330. La correspondencia Heidegger-Marcuse en: *Legado* H. Marcuse, en: Universitäts-Archiv der Universität, Francfort.

331. M. Heidegger en: W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Friburgo, 1985, p. 25.

332. Dos cartas de J. Beaufret a R. Faurisson: *Annales d'histoire révisionniste*, otoño-invierno 1987, pp. 204-205. Cf.: R. Maggiori: *"Deux lettres de Jean Beaufret au Faurisson"*, en: *Libération*, 7 de enero de 1988; y M. Kajman, "Le philosophe Jean Beaufret aurait cautionné les thèses "revisionnistes" sur les chambres à gaz", en: *Le Monde*, 8 de enero de 1988.

333. Michael Kajman, "Heidegger et le fil invisible", en: *Le Monde des Livres*, 22 dc enero de 1988, p. 1, 8.

334. *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969, pp. 72-80.

335. M. Heidegger: *Über Abraham a Sancta Clara*, Messkirch, 1964, p. 3.

336. *Op. cit.*, p. 5.

337. *Ibid.*

338. *Ibid.*

339. *Op. cit.*, p. 7.

340. *Op. cit.*, p. 8.

341. *Op. cit.*, p. 9.

342. *Ibid.*

343. *Ibid.*

344. *Op. cit.*, p. 11.

345. *Op. cit.*, p. 1 4.

346. *Ibid.*

347. *Op. cit.*, p. 15.

348. *Op. cit.*, p. 7.

349. *Op. cit.*, p. 10.

350. F. Loidl, *Menschen im Barock. Abraham a Sancta Clara über das religiös-sittliche Leben in österreich in der Zeit t on 1670 bis 1710*, Viena, 1938.

351. F. Loidl, *Abraham a Sancta Clara und das Judentum*, pp. 13-14.

352. *Op. cit.*, p. 17.

353. *Op. cit.*, pp. 16-17.

354. F. Loidl, *op. cit.*, p. 17.

355. *Op. cit.*, pp. 18-19.

356. *Op. cit.*, p. 19.

357. *Op. cit.*, p. 26.

358. Doctor Karl Eder: *A. a. St. Clara und das Judentum von F. Loidl.*

359. F. Loidl, *Aspekte und Kontakte eines Kirchenshistorikers. Kirche und Welt in ihrer Begegnung,* Viena, 1976, p. 20.

360. *Westmark und Ostmark. Grenzen, Fugen, Klammer*, en el catálogo de la ciudad de Friburgo, editado por el alcalde Kerber, Reichtrasse 31. Von der 0stmark zum Oberrhein. Natur —Volk— Kunst, Stuttgart, 1939, pp. 139-146.

361. *Op. cit.*, p. 144.

362. *Op. cit.*, p. 146.

363. K. Bertsche: *Abraham a Sancta Clara über die Lektüre. Schönere Zukunft,* Nr. 3-4 (24. 12. 1939), p. 151.

364. A. Rosenberg: *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, Munich. 1932.

365. *Judas* I, p. 304, en Loidl, *op. cit.*, p. 257.

366. Archivos de la Academia de Ciencias de Austria, *loc. cit.*

367. Schleier, *op. cit.,* p. 114.

368. Von Srbik, *Humanismus bis zum Gegenwart*, Munich-Salzburgo, 1951, pp. 338 y ss.

369. *Der Spiegel, op. cit.*, p. 214.

370. *Op. cit.*, p.217.

371. *Ibid.*

372. *Ibid.*

373. *Ibid.*

374. Rainer Marten: "Heideggers Heimat-eine philosophische Herausforderung" en: *Nachdenken über Heidegger, Eine Bestandsaufnahme*, editado por Ute Guzzoni, Hildesheim, 1980, p. 154.

375. *Der Spiegel, op. cit.*, p. 906.

376. *Op. cit.*, p. 214.

377. *Op. cit.*, p. 209.

378. *Ibid.*

# ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO .......... 9
INTRODUCCIÓN .......... 29

**PRIMERA PARTE**
**DE LOS AÑOS DE JUVENTUD AL RECTORADO (1889-1933) .. 41**

CAPÍTULO I
MESSKIRCH. LOS ORÍGENES. EL PROBLEMA RELIGIOSO ..... 43

CAPÍTULO II
EL NOVICIADO JESUITA. EL SEMINARIO DE FRIBURGO ...... 57

CAPÍTULO III
ABRAHAM A SANCTA CLARA.
EL PRIMER ESCRITO DE MARTIN HEIDEGGER .......... 65

CAPÍTULO IV
LOS ESCRITOS DE HEIDEGGER EN *DER AKADEMIKER*
(1910-1912) .......... 90

CAPÍTULO V
DE FRIBURGO A MARBURGO .......... 110
Los estudios en la Universidad de Friburgo .......... 110
La Primera guerra mundial .......... 112
Martin Heidegger, profesor de Filosofía Católica.
La crisis del modernismo y la ruptura con la Iglesia ..... 116
Husserl en Friburgo .......... 121

CAPÍTULO VI
MARBURGO. *SER Y TIEMPO* .................................. 123

CAPÍTULO VII
RETORNO A FRIBURGO Y TENTACIÓN BERLINESA ........... 144
El acoso y el pánico como motivaciones históricas. Las lecciones de 1929-1930 .................................. 159
El primer texto antisemita .................................. 163

Notas de la primera parte .................................. 168

**SEGUNDA PARTE**
**EL RECTORADO (1933-1934) .................................. 179**

CAPÍTULO I
HEIDEGGER, RECTOR EN FRIBURGO (1933) .................. 181
El movimiento estudiantil alemán y su papel de vanguardia . 181
La toma del poder en el país de Bade. Friburgo ............ 185
Heidegger, rector de la Universidad de Friburgo ........... 189
El discurso homenaje a A.L. Schlageter .................... 195

CAPÍTULO II
EL DISCURSO DEL RECTORADO .......................... 206

CAPÍTULO III
LA PRÁCTICA DEL RECTOR MARTIN HEIDEGGER ............ 224
Un caso de denuncia política .............................. 235
Estudiantes y trabajadores .................................. 238
La lección sobre "La pregunta fundamental de la filosofía" del semestre de verano de 1933 ............... 255

CAPÍTULO IV
HEIDEGGER Y LA POLÍTICA UNIVERSITARIA DEL III REICH .. 263
Las conferencias en Heidelberg y Kiel. Heidegger y las asociaciones corporativas de profesores de la Universidad .. 265

Una conferencia de Heidegger en Tubinga sobre la universidad en el Estado nacionalsocialista .............. 271
Heidegger y la Asociación de las Universidades Alemanas .. 284
Heidegger, Krieck y la creación de la Kadh ............... 289

CAPÍTULO V
EL APOYO A HITLER. LOS CONFLICTOS CON KRIECK ........ 296
La Manifestación de la Ciencia Alemana en favor de Adolf Hitler .............................. 296
Heidegger llamado a la universidad de Berlín .............. 305
La expulsión del judío Honigswald y el llamado a Heidegger como "paladín nacionalsocialista" a la Universidad de Munich .......................... 308
Los ataques de Ernst Krieck y de su fracción .............. 318

CAPÍTULO VI
LA CIUDAD Y EL CAMPO. EL RETORNO A LA PATRIA COMO TEMA POLÍTICO .................................. 322

CAPÍTULO VII
EL FINAL DEL RECTORADO.............................. 332
Las lecciones sobre Lógica en el semestre de verano de 1934 y la fundamentación filosófica del nazismo ...... 350

Notas de la Segunda Parte .............................. 370

**TERCERA PARTE**
**DE 1934 A LA ENTREVISTA PÓSTUMA ...................... 383**

CAPÍTULO I
LA ACADEMIA DE LOS DOCENTES DEL REICH .............. 385
La declaración de agosto de 1934 ......................... 385
Heidegger y la Academia de los Docentes del Reich ........ 387
Heidegger y la Academia para el Derecho Alemán .......... 409
Heidegger y la Alta Escuela política alemana .............. 412
Heidegger denunciante .................................. 416

CAPÍTULO II

HEIDEGGER Y LOS APARATOS IDEOLÓGICOS DEL ESTADO ... 422
La cátedra de Gotinga ... 422
El curso "Introducción a la Metafísica": una geopolítica del espíritu (1935) ... 425
Un escrito de Elfride Heidegger-Petri ... 447
La actitud del régimen con respecto a Martin Heidegger hacia 1936 ... 457
*El origen de la obra de arte* y *En camino hacia el diálogo* ... 466
Las *Aportaciones a la filosofía* ... 476
Los congresos de filosofía de Praga (1934) y de París (1937) 483
Nietzsche: la guerra como dominio del planeta y la nueva ontología. Excurso: Ernst Jünger, un nietzscheano que no entendió a Nietzsche ... 492

CAPÍTULO III

ROMA Y BERLÍN ... 508
Heidegger en Praga (1940) y en Munich (1941) ... 508
Heidegger y el Duce ... 514
Hölderlin ... 525
América, la nueva y más decisiva basura del espíritu. Alemania y el más alto sentido de la guerra ... 533
El fin de la guerra y el comienzo del pólemos ... 541
La inhumanidad total y el Holocausto. El rostro de piedra como máscara. Edith Stein en Auschwitz ... 549
Marcuse y Heidegger: epistolario sobre el exterminio y la filosofía ... 556
Heidegger y Paul Celan: la svástica disfrazada de estrella. 563

CAPÍTULO IV

EL RETORNO A ABRAHAM A SANCTA CLARA ... 566
La entrevista póstuma ... 580

Notas de la Tercera Parte ... 586

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en el mes de noviembre de 1998, en los talleres
de Impresos Universitaria S.A., Av. Las Parcelas
5588, Estación Central, Santiago de Chile.
Se tiraron 2.000 ejemplares.

El presente libro deja en claro que todos los intentos de relativizar las cosas distinguiendo entre la "persona" y la "obra" de Heidegger, no pueden dar cuenta de la significación filosófica de su adhesión, diferenciada pero siempre fiel, a los postulados genéricos del nazismo. Esta nueva edición enriquece la polémica abierta por la publicación original de "Heidegger y el nazismo", ya que incorpora gran cantidad de documentos históricos y filosóficos que no figuraban en aquélla.

Víctor Farías estudió en Chile y Friburgo (Alemania). Desde 1974 enseña filosofía en la Universidad Libre de Berlín. Sus obras más conocidas: "Sein und Gegenstand" (1967), "Los Manuscritos de Melquíades" (1981), varios estudios sobre Ernst Jünger y Jorge L. Borges, entre otros: "La estética del arrabal" (1992) y "Las Actas Secretas" (1994).

